

روح التشريع

بين الإسلام والغرب

إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي

تأليف
د. عوض صلاح علي القوني

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

رسالة دكتوراه



روح التشريع

بين الإسلام والغرب

إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي

تأليف
د. عوض صلاح علي القوني

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الطبعة الأولى

١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

القوني ، عوض صلاح على .
روح التشريع بين الإسلام والغرب : إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي / تأليف عوض صلاح على القوني . - ط ١ - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠١٢م .
٢٩٦ ص ؛ ٢٤ سم .
تدمك ٤ ٠٢٨ ٧١٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الشريعة الإسلامية .
٢ - الإسلام والغرب .
أ - العنوان . ٢٥٠

أصل هذا الكتاب

رسالة علمية نال بها مؤلفها درجة الدكتوراه ، بتقدير مرتبة الشرف الأولى ، من كلية الآداب قسم الفلسفة ، بجامعة دمنهور بجمهورية مصر العربية ، تحت إشراف الأستاذ الدكتور / إبراهيم مصطفى إبراهيم .

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عمر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ٤٠ شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت - الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٨٧٣٢٤٦ - ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +)
فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
فاكس : ٢٢٦٣٩٨٦١ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

* * *
* *
*



إهداء

إلى الحبيب المصطفى ﷺ

رسول الإنسانية ومعلم البشرية

الذي ساس البلاد والعباد

فأنقذهم من ذل الرق والاستعباد

وأقام دولة الحق والعدل على

أنقاض الظلم والاستبداد

د. عوض صلاح علي القوني



مُقَدِّمَة

لقد كانت الطبيعة قبل ظهور القانون الوضعي هي التي توحي للأفراد مستوى من العدالة المجردة، ونظرًا إلى أن قانون الطبيعة ساد في مجتمعات متنوعة، ونشط في أوساط مختلفة فقد كانت له نتائج متنوعة ومُختلفة أيضًا.

وقد كان جلُّ اهتمام فلسفة القانون الطبيعي هو تقليل الاختلافات والفروق بين القوانين إلى أقل قدر ممكن، والنظر إليها كشيء عارض، وليس على أنها أمور تتصل بجوهر القانون؛ لذا فإن تصور القانون الطبيعي قد اقتصر على حالة الطبيعة الإنسانية قبل ظهور المجتمعات، فإذا ما قام المجتمع ووُجِدت الحكومة أصبحت الحاجة ملحةً إلى إيجاد القوانين الوضعية التي تنظم حركة البشرية؛ لكي تقود الشعوب والحكومات نحو عالم أفضل.

ولا شك أن تنوع الثقافات واختلاف الأجواء الفكرية والحضارية للمجتمعات نشأت عنه أزمة حقيقية، تتمثل في عدم قدرة القانون الوضعي على مواكبة ذلك الاختلاف والتنوع الحضاري من جهة، والتطور السريع للحياة السياسية من جهة أخرى.

ومن هنا نشأت فكرة روح التشريع، والتي ارتبطت في المقام الأول بالفكر الغربي الحديث، لا سيَّما عند الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو، فلا يستطيع أحد أن ينكر فضل ذلك الرجل وشجاعته في إبراز تلك الفكرة، والتنظير لها من خلال مؤلَّفه الشهير « روح الشرائع »، وبالتالي يمكن اعتباره الممثل الأول لهذه الفكرة بالنسبة للفكر السياسي الغربي.

ولكن إذا كان مونتسكيو قد توصل بعد جهد وعناء إلى تجسيد فكرته؛ نظرًا إلى افتقار بلاده إلى النموذج السياسي التي تسير وفق مبادئه ومثله العليا، فإن الأمر يختلف تمامًا في النظام السياسي الإسلامي؛ حيث يشهد تاريخ الأمم والحضارات بعظمة التشريع الإسلامي، ومدى سعته ومرونته، وقابليته لمواجهة التطور البشري، والتغير الزماني والمكاني، مما يجعل منه نموذجًا صالحًا للتطبيق في كل زمان ومكان.

ولقد خُيِّل لبعض المستشرقين وأمثالهم - ممن يكتبون عن الإسلام بروح التعصُّب وعقلية المتحامل - أن القوانين في الإسلام جامدة صارمة، لا يتسع صداها لمسايرة التطور، ومواجهة ما يُستجد من أحداث الزمان بروح العصر، باعتبار أن أساسها الوحي، ومصدرها الأول النصوص الدينية، التي لا يملك المسلم إزاءها إلا السمع والطاعة.

ولا شكَّ أن تلك المقدمة التي ذكرها هؤلاء المستشرقون - من حيث إنها شريعة ربانية دينية - صحيحة في نفسها، ولكن النتيجة التي ترتبت عليها غير صحيحة؛ إذ يستحيل أن يوحي الإله العليم الحكيم بشريعة عامة خالدة، تُحرج البشر في دينهم، أو تُضيِّق عليهم في دنياهم، أو تعجز عن مواجهة الجديد في أحوالهم وأوضاعهم.

ولعلَّ السبب في ذلك الفهم الخاطئ لشريعة الإسلام، يرجع إلى النظرة السطحية لتعاليم هذا الدين، وعدم التعمق في مبادئه السياسية، وفهم مقاصده، والبعد عن روح قوانينه وتشريعاته.

أهمية هذه الدراسة:

ترجع أهمية هذه الدراسة إذن إلى كونها تمثل محاولةً جادةً للكشف عن فكرة روح التشريع وإبرازها في الفكر السياسي الإسلامي، ومقارنة ذلك بآراء أعلام الفلسفة السياسية عند اليونان أولًا، ثم عند مونتسكيو باعتباره الممثل الرئيس للفكرة.

ولقد كانت الإرهاصات الأولى لروح التشريع في الفكر السياسي الغربي ترجع إلى العصر اليوناني القديم، إلا أن الفكرة تبلورت بشكل جيد عند مونتسكيو في العصر الحديث؛ أما في الفكر السياسي الإسلامي فإنها تظهر مع بداية ظهور الدولة الإسلامية.

وبالاطلاع على الدراسات التي ترتبط بهذه الدراسة، لم أعثر على دراسة واحدة تخصَّصت في تناول فكرة روح التشريع بشكل مباشر، سوى الدراسة التي قام بها مونتسكيو؛ وقد يرجع سبب ذلك إلى عدم وجود تلك الدراسات المتخصصة بالفعل، مما يترتب عليه قلة المصادر العامة والمراجع التي تمتّ بصلة مباشرة لهذه الدراسة، أو يكون ذلك بسبب تقصير مني في عدم القدرة على الحصول على مثل هذه الدراسات بعد محاولات شاقة، وهذا ما لا أتمناه.

وتكمن إشكالية هذه الدراسة في إثارة عدة تساؤلات، هي:

١ - هل يُعد التشريع الإسلامي الذي تقرَّر في صدر الإسلام وما تلاه من عصور ملزمًا لنا الآن في العصر الذي نعيش فيه؟

٢ - هل يوجد في القرآن الكريم والسنة المطهرة نصٌّ ملزمٌ - في المجال السياسي - يجب على المسلمين اتباعه مهما اختلفت الظروف أو تباعدت الأزمان؟

٣ - هناك العديد من القضايا كان لها شكل معين في نظام الدولة الإسلامية في بدايتها؛ مثل: كيفية تولية رئيس الدولة، وكذلك دور أهل الحل والعقد ووظائفهم، فهل يجب على المسلمين في العصر الحالي أن يحافظوا على نفس الشكل القديم، أم أنه من الممكن أن يتغير ذلك الشكل نظرًا إلى ظروف العصر ومتطلباته؟

٤ - هل كانت فكرة روح التشريع قاصرةً على الفكر السياسي الغربي الحديث كما يظن البعض، باعتبار أن مونتسكيو أول من جعل لها إطارًا نظريًّا؟ أم أن هناك مفاهيم أخرى تعبر عن نفس المضمون تمتد في تاريخها إلى جذور قديمة؟

٥ - ما مدى استجابة الحياة السياسية في الفكرين الإسلامي والغربي لمبدأ روح التشريع؟

هدف الدراسة:

وبالنسبة لهدف الدراسة، فإنه يكمن في محاولة إيجاد الإجابات اللازمة والكافية لتلك الأسئلة التي وردت في الإشكالية، ومحاولة الكشف عن ماهية روح التشريع، وعلاقتها بالفكرين الإسلامي والغربي، وكذلك الكشف عن أصالة الحضارة الإسلامية في جانبها السياسي والتشريعي، باعتبارها مصدرًا جوهريًّا من مصادر الحضارة الأوربية، فكثير من الأفكار السياسية الغربية عميت علينا تحت ستار المصطلحات السائدة، والتي كان يموج بها المحيط الثقافي الغربي، فنسينا الأصل وتعلَّقنا بأهداب المسائل في ثوبها الجديد، حتى ظننا أن نجاح النظريات السياسية متعلقٌ بالفكر الغربي، وأن الفكر السياسي في الإسلام يعد غائمًا؛ لأنه غير قادر على مواكبة التطور الحادث في الحياة السياسية بوجه عام.

تقسيم الدراسة:

وتتكون هذه الدراسة من: مقدمة وسبعة فصول وخاتمة.

تشتمل المقدمة على أهمية الموضوع، والإشكالية التي تتعرض لها تلك الدراسة، وكذلك أهدافها، و محتوياتها، والمنهج المستخدم فيها.

وبالنسبة للفصل الأول، فهو بعنوان: « **روح التشريع في الإسلام** »، ويتناول التعريف بمصطلح « القانون » بصفة عامة، و « القانون » في الإسلام على وجه الخصوص، ومحاولة الكشف عن حقيقة العلاقة التي تربط بين مفهوم « القانون الإسلامي » و « مفهوم الشريعة » من جهة، ومفهوم « الفقه » من جهة أخرى، ومحاولة الكشف أيضًا عن البعد الديني والأخلاقي في ذلك القانون، ثم التعرض إلى مفهوم « روح التشريع في الإسلام »، وكيفية نشأته، والصور التي يمكن أن يتجسد فيها ذلك المفهوم. كما يتضح أيضًا أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين « روح التشريع » والمقاصد العامة للشريعة، كما أن تلك الروح تتجلَّى بشكلٍ واضحٍ في مبادئ الحكم الإسلامي كالشورى والعدالة والمساواة.

أما الفصل الثاني، فجاء بعنوان: « **روح التشريع في عهد النبوة والخلافة الراشدة** »، ويتناول روح التشريع في حياة النبي محمد ﷺ باعتبار أن هناك جانبًا كبيرًا من سننه يتسم بالمرونة والسِّعة، لا سيما في مجال الحياة السياسية، والتعرض إلى العديد من الأمثلة والنماذج الحية التي تدل على ذلك. كما يتناول الفصل مرحلة الخلافة الراشدة، والتعرض لمنهج الخلفاء في تطبيق روح التشريع، وكذلك مظاهر الأخذ بها عند كلٍّ من أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي ابن أبي طالب رضى اللَّه عنهم جميعًا.

أما الفصل الثالث، فهو بعنوان: « **روح التشريع عند فلاسفة الإسلام** »، ويتناول البحث عن الفكرة عند ثلاثة من أعظم فلاسفة الإسلام؛ باعتبارهم نماذج مختلفة يمكن التعرف من خلالها على ماهية روح التشريع عند كلٍّ منهم، وأول تلك النماذج « الفارابي »؛ حيث تظهر الفكرة لديه حين يحاول أن يبرر اختلاف الأمم باختلاف الموقع الجغرافي، واختلاف البيئة، وكذلك الخُلق والشيم الطبيعية، وحين يربط ذلك بنظام الحكم في مدينته الفاضلة، ليصل في النهاية إلى الصورة التي توضح

عملية التشريع السياسي أثناء مواكبتها للتطور مع ظروف الزمان والمكان.

وثانيها « الماوردي » الذي كان منهجه الفكري له بالغ الأثر في الجانب التشريعي والقانوني في نظريته السياسية، والذي يقدم لنا الأسس التي يقوم عليها مبدأ روح التشريع، وهي الأساس الديني والأساس الفقهي والاجتهادي، والأساس النقدي. كما يوضح أيضًا أن روح التشريع في الفكر السياسي الإسلامي تظهر في مواطن عدة أهمها: التشريع الخاص بولاية العهد والاستخلاف، ووزارتي التفويض والتنفيذ، وإمارة الاستيلاء، وإمارة الجهاد. وأخيرًا « ابن خلدون » حيث يُخرج لنا النواة الحقيقية لمبدأ روح التشريع من خلال العلاقة الوثيقة بين نظام الحكم وطبيعة القانون الخاص به. وكذلك تأثير العوامل الجغرافية في التشريع السياسي.

أما الفصل الرابع، فهو بعنوان: « **أثر روح التشريع في نظام الدولة الإسلامية** »، ويتناول الأوضاع السياسية والقانونية عند العرب قبل الإسلام، من خلال التعرض لنظام القبيلة ونظام الحكم القبلي والمؤسسات السياسية؛ وذلك لمعرفة مدى التحول الذى أحدثه الإسلام في شبه جزيرة العرب، لا سيما في حياتهم السياسية والاجتماعية، ثم البحث عن أثر روح التشريع في نظام الدولة الإسلامية، ويتضح ذلك من خلال عدة محاور؛ هي: الانسجام بين حقوق (الفرد والجماعة) ومصالح الدولة، وارتباط العقيدة والتعاليم الخلقية بالمبادئ السياسية، وارتباط نظام الدولة بنظامي الفقه والقضاء، وظهور المؤسسات السياسية البديلة، والوحدة السياسية.

أما الفصل الخامس، فجاء بعنوان: « **روح التشريع عند فلاسفة اليونان** »، ويتناول في التمهيد الأصول اليونانية لروح التشريع، والتي تتجسَّد في الكشف عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر في النظم السياسية المختلفة، ثم يتعرض إلى ثلاث مراحل تاريخية متتالية يكشف من خلالها كيفية اكتشاف مبدأ روح التشريع. **المرحلة الأولى** تختص بالبحث عن روح التشريع عند الفلاسفة الذين سبقوا أفلاطون بدءًا بالكتابات الأدبية عند هوميروس وسوفوكليس.. الذين تغنوا بفكرة العدالة، ومرورًا بالمدرسة الأيونية والفيثاغورسية، وانتهاءً بسقراط والسوفسطائيين.

المرحلة الثانية وتختص بالبحث عن روح التشريع عند أفلاطون، والتي يتم التعرف فيها على طبيعة العلاقة بين القانون والسياسة في المحاورات الثلاث: الجمهورية،

والسياسي، والنواميس. ثم **المرحلة الثالثة** وتختص بالبحث عن روح التشريع عند أرسطو الذي يؤكد اختلاف الدساتير وتغيرها تبعًا لاختلاف أنظمة الحكم.

أما الفصل السادس، فهو بعنوان: « **روح التشريع عند مونتسكيو** »، ويتناول أهمية كتاب « روح الشرائع » باعتباره مشروعًا ضخمًا؛ لأنه يتطرق إلى كل المؤسسات التي عرفتها البشرية، والذي يعتمد فيه مونتسكيو على منهج الملاحظة المنتظمة للظواهر السياسية، ويتضح من ذلك أن روح التشريع - وليس التشريع ذاته - هي بغية مونتسكيو من ذلك المشروع الضخم، ومن ثم فإن هذا الفيلسوف يبحث في نظم الحكم بأنواعها المختلفة سواء جمهورية أو ملكية أو مستبدة؛ ليؤكد أن كل نظام من تلك النظم له مبدأ خاص به يتناسب مع طبيعة ذلك النظام، مما ينتج عنه اختلاف في القوانين الخاصة بكلِّ نظام. كما يبحث أيضًا في كيفية اختلاف الناس في طبائعهم باختلاف الأقاليم، مما يستتبع اختلافًا في القوانين والتشريعات.

أما الفصل السابع والأخير، فهو بعنوان: « **روح التشريع في النظم السياسية الغربية الحديثة** »، ويتعرض هذا الفصل إلى ثلاثة أنواع من النظم الغربية.

- **أولها**: النظام السياسي البريطاني وما فيه من نظام برلماني وكيفية نشأته، وتتجلى روح التشريع في هذا النظام من خلال الفصل المرن بين سلطتي التنفيذ والتشريع بما يحقق التوازن والتعاون.

- **وثانيها**: النظام السياسي الأمريكي وما يشتمل عليه من نظام رئاسي دستوري، ويمكن الكشف عن روح التشريع في ذلك النظام عن طريق فهم الظروف التي أدت إلى نشأته، سواء كانت تلك الظروف مرتبطةً بعوامل جغرافية أو تاريخية أو اجتماعية.

- **وثالثها**: النظام السياسي السويسري الذي يعتمد في المقام الأول على نظام الجمعية الوطنية وتركُّز السلطات في يد السلطة التشريعية، وبالتالي تتجسد روح التشريع هنا في مدى ارتباط ذلك النظام بقوة السلطة التشريعية، واعتبارها مصدرًا للسلطة التنفيذية.

وأخيرًا **الخاتمة**، والتي تشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة موضوع الكتاب.

ثم بعد ذلك قائمة المصادر والمراجع.

ولم أقتصر في تلك الدراسة على استخدام منهج معين؛ لذا فقد اعتمدت على المنهج التحليلي، والمنهج النقدي، وكذلك المنهج المقارن.

وعلى الله قصد السبيل

د. عوض صلاح علي القوني



الفَصْلُ الأَوَّلُ

روح التشريع في الإسلام

ويشتمل على المباحث التالية:

* **المبحث الأول**: القوانين في الإسلام وعلاقتها بالشريعة والفقه.
* **المبحث الثاني**: القانون الإسلامي بين الوازع الديني والمبدأ الأخلاقي.
* **المبحث الثالث**: الإسلام وروح التشريع.
* **المبحث الرابع**: روح التشريع ومقاصد الشريعة.
* **المبحث الخامس**: روح التشريع ومبادئ الحكم.



تمهيد

تعد الشريعة الإسلامية أهم الشرائع السماوية، فالدين الإسلامي هو الدين الخاتم لكافة الأديان والرسالات السابقة عليه؛ لذا فقد جاءت رسالته موجهةً للبشرية بأكملها، يقول اللَّه - تعالى - ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].

إذًا يخاطب الإسلام كل الأجناس وكافة الطوائف والملل؛ وذلك لأن منهجه يتسم بخصوصيات فريدة تميزه عن باقي الشرائع السماوية؛ منها الشمولية والوسطية، وبالتالي فإن تشريعاته تسير وفق تلك المبادئ.

ولا شك أن التشريع الإسلامي يواجه تحدياتٍ كبيرةً في تنظيمه لشؤون السياسة والمجتمع داخل الدولة الإسلامية، من أهمها التغيرات التي تطرأ على الأوضاع السياسية والاجتماعية، ويطلب الإنسان من ذلك التشريع أن يتعامل مع التغيرات بشكلٍ يتلاءم مع طبيعة الدولة الإسلامية ومبادئها، وبشكل يحقق التوازن والانسجام بين مصالح الفرد والجماعة من جهة، والمصالح العامة للدولة من جهة أخرى.

وتتحقق روح التشريع في الإسلام حينما تتحقق تلك الصورة التي يجب أن يكون عليها التشريع الإسلامي. ولكي نتعمق في توضيح هذا المعنى لا بد أولًا من التعرف على مفهوم « القوانين » في الإسلام؛ لأنه ما من شكٍّ أن لفظ « القانون » يعد لفظًا دخيلًا على الشريعة الإسلامية، وبالتالي فلا بد من تأصيل مفهوم القانون في الإسلام من خلال توضيح علاقته بكلٍّ من الشريعة والفقه، ومدى ارتباطه بالوازع الديني والمبدأ الأخلاقي.

ولم يقتصر مفهوم روح التشريع في الإسلام على المعنى الشائع عند مونتسكيو، فلا شك أن هناك المعنى الخاص بالشريعة الإسلامية، والذي تبرز من خلاله عدة صور لهذا المفهوم.

ولما كانت روح التشريع في الإسلام تسير وفق النظام الإسلامي في مبادئه وأهدافه، فإنه لا بد من التعرف على مقاصد الشريعة؛ لأنها تحدد أهداف ذلك النظام،

وكذلك التعرف على أهم مبادئ الحكم في الإسلام وأثر روح التشريع فيها، باعتبار أن الجانب السياسي من أهم أركان النظام الإسلامي، وهو ما يهمنا في المقام الأول في تلك الدراسة، إلا أن هذا الجانب في النهاية هو جزء في منظومة متكاملة يصعب فصله تمامًا عن كيان الدولة الإسلامية.

* * *
* *
*

المَبحَثُ الأَوَّلُ

القوانين في الإسلام وعلاقاتها بالشريعة والفقه

ينصرف اصطلاح « القانون » بصفة عامة إلى كل قاعدة مطردة مستقرة يُفهم منها نتائج معينة. وبهذا المعنى العام يُستعمل لفظ « قانون » في المجالات المختلفة، في مجال العلوم الطبيعية والرياضية والاقتصادية والاجتماعية...، إلا أنه في مجال العلوم الاجتماعية، وبخاصة الدراسات القانونية ينصرف اصطلاح « القانون » بصفة عامة إلى مجموعة القواعد التي تحكم سلوك الأفراد في الجماعة، والتي يتعين عليهم الخضوع لها ولو بالقوة إذا لَزِمَ الأمر(١).

وفي معنى آخر يشير هذا الاصطلاح إلى مجموعة القواعد القانونية التي تنظم العلاقات الاجتماعية التي توجد من ناحية بين الأفراد أنفسهم، ومن ناحية أخرى بينهم وبين الدولة. وينطبق هذا التعريف على ما نسمِّيه بالحق الموضوعي أو القانون(٢).

وفي مجال الحقوق والواجبات يُستخدم اصطلاح القانون بمعنيين:

المعنى العام: ويقصد به مجموع القواعد القانونية التي تنظم سير المجتمع، وتحدد علاقات الأفراد بينهم وبين بعضهم وعلاقتهم بالدولة، وتحديد ما يجب على كلِّ فردٍ أن يفعله، وما لا يجب أن يفعله داخل المجتمع.

المعنى الخاص: وهو ما يُقصد به التشريع، أي مجموعة القواعد القانونية الصادرة عن السلطة التشريعية داخل المجتمع(٣).

وأيًّا كان معنى القانون ومجال تطبيقه فهو في كافة الحالات يعني وجود قواعد تنظم شيئًا ما، هذه القواعد هي قواعد لازمة ضرورية، ثم إنها قواعد محددة ودقيقة،

---

(١) د. توفيق حسن فرج: المدخل للعلوم القانونية، ط٢، مكتبة مكاوي (١٩٧٤م)، (ص١٥).

(٢) د. ماهر عبد الهادي: الموجز في القانون، المبادئ والأسس العامة، ط١، مكتبة التكامل، الزقازيق (١٩٨٢م)، (ص١٤).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

بمعنى أنها تنطبق على كافة الحالات إذا تساوت عناصرها[١].

ولا شك أن القوانين في الإسلام تلتزم بهذا المعنى، إلا أنها تضيف إليه طابع الخصوصية الإسلامية التي تنفرد بمصطلحات مغايرة ومختلفة؛ مثل: مصطلح « الشريعة »، وكذلك مصطلح « الفقه ».

والشريعة: هي ما شرعه اللَّه - تعالى - من الأحكام الثابتة بالأدلة من الكتاب والسنة، وما تفرع عنها من الإجماع والقياس والأدلة الأخرى؛ أما **الفقه**: فهو العلم المتعلق باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. يقول الجرجاني: « وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر، والتأمل؛ ولهذا لا يجوز أن يُسمى اللَّه – تعالى – فقيهًا؛ لأنه لا يخفى عليه شيء »[٢].

ويشير مصطلح « القانون » في الإسلام إلى القاعدة التي تحكم السلوك الإنساني من خلال السلطة؛ ولذلك فإنه لا يوجد أي قانون بدون سلطة فرعية ودائمة تقيِّمه، وبالتالي فإن وظيفة القانون في المجتمع الإسلامي هي المحافظة على الانسجام والتوافق في العلاقات الإنسانية، ولتحقيق ذلك يقوم القانون على تحديد الحقوق والواجبات للأفراد تجاه الآخرين[٣].

ويعد القرآن الكريم هو المصدر الأول والأساسي فيما وضع المسلمون من قوانين وأنظمة وضوابط؛ لذا فإن مسلَّماته الأولية وإطاراته العامة تعد القاعدة الأساسية التي ينطلق منها القانون الإسلامي، بالاعتماد على الشرح والتفصيل والتطبيق من خلال سنن رسول اللَّه ﷺ، سواء تعلَّق ذلك بالدولة الإسلامية في قانونها العام، أو بالأفراد في القانون المنظم لحياتهم العامة والخاصة[٤].

ويمس القانون الإسلامي معاملات الأفراد في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية

---

(١) د. ماهر عبد الهادي: الموجز في القانون، المبادئ والأسس العامة، ط١، مكتبة التكامل، الزقايق (١٩٨٢م)، (ص١٤).

(٢) الجرجاني: كتاب التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (١٩٨٣م)، (ص١٦٨).

(٣) د. منظور الدين أحمد: النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، نقله إلى العربية د. عبد الجواد خلف، د. عبد المعطي أمين، ط١، دار الوفاء، المنصورة (١٩٩٨م)، (ص٩٧).

(٤) د. فتحية النبراوي، د. محمد نصر مهنا: تطور الفكر السياسي في الإسلام، ط١ المعارف، القاهرة (١٩٨٤م)، (٢/ ٣٥).

على السواء، وبالتالي فهو يوضح ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، كما يعمل دائمًا على إقرار العدالة، وصالح الفرد بما لا يتعارض مع الصالح العام للجماعة الإسلامية[١].

وتعد حماية الحريات العامة للمسلمين من أهم وظائف القانون الإسلامي، ومنها: حرية العقيدة، وحرية الفكر، وحرية المأوى، وحرية التعليم...، ذلك المناخ الذي يضمن لغير المسلمين الحياة الآمنة الكريمة، باعتبارهم أعضاء في كيان الأمة يجب على الدولة حمايتهم[٢].

ويمكن الكشف عن حقيقة العلاقة التي تربط بين مفهوم « القانون » في الإسلام ومفهوم « الشريعة »، فإذا كانت الأحكام الشرعية تقوم على أساس التكاليف الدينية وليس على أساس السلطة البشرية، إلا أننا نلاحظ كيف حولت الدولة هذه الأحكام الشرعية - أثناء تطبيقها للشريعة - إلى أحكام قانونية بتنفيذها في الأمة من خلال السلطة[٣].

وإذا كان بعض دعاة العلمانية يغالطون، ويقولون: إن لفظة « الشريعة » لم ترد في القرآن بمعنى التشريع والقانون. فإن مثل هذه المغالطات مكشوفة لا يمكن لعاقل أن يتورط فيها؛ لأنه لو كان الأمر متعلقًا بالألفاظ فقط، لأمكن أن نتجاهل العديد من القضايا الخاصة ببعض الألفاظ التي لم ترد في القرآن؛ كلفظة « عقيدة » ولفظة « فضيلة »، ومن المؤكد - أيضًا - أن القرآن يشتمل على أحكام تشريعية في عدة مجالات؛ منها: ما يتعلق بالمعاملات المدنية والتجارية، وكذلك الجرائم والعقوبات، وأمور السياسة والعلاقات الدولية[٤].

إذن فإن تطبيق الشريعة من خلال السلطة يكشف عن سر تحول الأحكام الشرعية إلى أحكام قانونية، ولا شك أن هذا التحول قد أحدث تغيراتٍ واضحةً في شخصية

---

(١) د. فتحية النبراوي، د. محمد نصر مهنا: تطور الفكر السياسي في الإسلام، ط١، دار المعارف، القاهرة (١٩٨٤م)، (٢/ ٣٥).

(٢) المرجع السابق (ص٣٦).

(٣) راجع د. منظور الدين أحمد: النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث (ص١٠١، ١٠٢).

(٤) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة (١٩٩٧م)، (ص٨، ٩).

وبناء القانون الإسلامي، فصار الفقهاء والقضاة يفسرون ويطبقون أحكام القانون أيضًا حول مفهوم خلافة الإنسان، وسلطة الأمة محل الحاكمية، وبالتالي صارت الأمة تشرِّع وتنفِّذ القوانين من خلال الدولة ووفق القرآن والسنة، وهكذا تحولت فكرة « الذنب » إلى الجريمة والتي تعني مخالفة القانون[١].

ويرتبط القانون الإسلامي أيضًا بالفقه، ويمكن ملاحظة تلك العلاقة بالنظر في دلالة مفهومي « القانون » و « الفقه » في الإسلام، فنجد أن مجموعة الأحكام الشرعية العملية التي يتم استنباطها من الأدلة التفصيلية – وهو ما يشير إليه مصطلح « الفقه » – متى تحولت إلى قواعد لتنظيم السلوك الإنساني في ظل الدولة ومن خلال سلطاتها، فإنها بذلك تصبح قوانين.

ولكن الفقه الإسلامي – كما يرى كريستيان سنوك هور جرونجي مؤسس الدراسات القانونية الإسلامية في الغرب – يختلف عن القانون الحديث والروماني؛ من حيث إنه يمثل عقيدةً للمعاملات بالمعنى الواسع للكلمة، ولا يمكن تقسيمه إلى الدين والأخلاق والقانون؛ لأنه يقتصر نقط على المعاملات التي ترتبط بالإنسان في علاقاته مع الآخرين، والتي تختلف أشكالها باختلاف الطبائع البشرية، ومع ذلك فإن هذه المعاملات التي يتعرض لها الإنسان ويستخدمها في حياته اليومية لها قواعد، وضوابط تحكمها في جميع الظروف والأحوال[٢].

فالقانون الإسلامي إذن يسمِّيه فقهاء الإسلام « الفقه »، و بالتالي فهو أوسع نطاقًا من « القانون » في التشريعات المعاصرة، فالقانون بالمعنى الحديث في التشريعات الأوربية يشتمل على قسمين؛ هما: القانون العام، والقانون الخاص؛ أما القانون أو الفقه في الإسلام فلا يقتصر على هذين الفرعينِ، بل هو أوسع نطاقًا من ذلك؛ لأنه يدرس مسائل أخرى؛ كأحكام العبادات، والطهارة، وبعض قواعد الصحة، وآداب السلوك والأخلاق[٣].

---

(١) د. منظور الدين أحمد: النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث (ص١٠٢).

(٢) R. Stephen Humphreys, Islamic History. A Framework for Inquiry, The American University In Cairo Press 1992, p. 209 .

(٣) د. عبد الرزاق السنهوري: أصول الحكم في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٨م)، (ص٣٩).

وإن كانت تلك المسائل والأحكام لا يمكن أن يطلق عليها قوانين؛ لأن القيام بها ليس خاضعًا لسلطة الدولة، وإنما هي أمور تتعلق بالفرد وعلاقته بربه، فإنها تدخل - تجاوزًا - ضمن المعنى الواسع لمصطلح القانون، وهو ما يقصد به الفقه.

« ثم إن الفقه الإسلامي لا يقتصر على دراسة الأحكام القانونية التي تدخل في نطاق « علم الفروع »، بل إنه يشتمل على شقٍّ آخر هو « علم الأصول »، الذي يدرس مصادر التشريع (القرآن والسنة والإجماع والقياس وما إليها)، ويبحث في طرق استنباط الأحكام الفرعية من تلك المصادر »[1].

ويرى د. عبد الرزاق السنهوري أن أحكام الخلافة (نظام الحكومة) تدخل بطبيعتها في نطاق « علم الفروع »، وعلى وجه التحديد في الجانب المتعلق بالقانون العام والقانون الدستوري، رغم أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام، فلا شك في وجود « قانون عام » و « قانون دستوري » في الفقه الإسلامي، وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا تلك المصطلحات، ولم يقروا بوضوح التفرقة الموجودة في القوانين الحديثة بين القانون العام والقانون الخاص، فلم يكن هناك تميزٌ بين المسائل المتعلقة بهذين الفرعينِ، فنجدهم يدرسون العقود مع الحدود، إلى جانب قواعد الإدارة ونظام القضاء والولايات، ومن بينها ولاية الحكم ونظام الحكومة[2].

إذن يمكن القول: إن الأحكام القانونية في الإسلام تنقسم إلى نوعينِ؛ **الأول**: نوع ثابت بأدلة مباشرة من نصوص الكتاب والسنة، مما هو صريح الدلالة على الحكم. وهذا هو الجزء الأقل مساحة من الأحكام، وإن كان هو الأكبر خطرًا وأهميةً؛ لأنه يمثل الأساس القوي لبناء الشريعة، ونسبة هذا النوع إلى الشريعة، واعتباره جزءًا منها أمرٌ واضحٌ لا يختلف فيه اثنان. أما **الثاني**: فهو نوع قد عملت فيه عقول أهل الفقه اجتهادًا واستنباطًا من أدلة الكتاب والسنة، أو مما لا نصَّ فيه، عن طريق القياس، أو الاستصلاح، أو الاستحسان، أو رعاية العرف، أو الاستصحاب... إلخ. وهذا النوع هو أكثر أحكام الشريعة، وهو مجال علم الفقه وعمل الفقهاء[3].

---

(١) د. عبد الرزاق السنهوري: أصول الحكم في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٨م)، (ص٣٩).

(٢) المرجع السابق (ص٤٠).

(٣) راجع: د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٢٢).

والخلاصة أن نظرية القانون في الإسلام تشير إلى وجود قانون أعلى تمثله الشريعة، وأن القانون العام يشير إلى القانون الذي تنفِّذه الدولة والذي يشتق من القانون الأعلى، وخضوع الأمة للشريعة يعني امتثالها لأمر اللَّه - تعالى - أما خضوع المحكومين أفرادًا وجماعاتٍ لهذا الحكم فهو يعني مسؤوليتهم الجسيمة أمام الأمة والدولة والإمام[١].

لقد جاءت فكرة الإسلام عن القانون أكثر اتساقًا وتكاملًا؛ لأن القانون العام للإسلام يمثل التقريرات الفردية والجماعية لعقول الأمة واجتهاداتها، والمستنبطة من أحكام الشريعة، بخلاف النصرانية التي كانت تتمتع فيها الكنيسة بتشريعات مستقلة، مما أدى في النهاية إلى فصل القانون العام عن الأحكام الإلهية، بيد أن هذه الازدواجية ليست موجودةً في الإسلام، وبالتالي فإنه لا يمكن الفصل بين الشريعة باعتبارها أحكامًا شرعيةً تعبيريةً، وبين القانون الذي يطبقه المجتمع الإسلامي؛ لأن الفكر القانوني ربما نَجَحَ في ظلِّ تشابك هذين العنصرينِ مع بعضهما البعض، وهو ما يمكن أن ننظر إليه على أنه تحولٌ من أحكام شرعية إلى قانون عام[٢].

* * *
* *
*

(١) د. منظور الدين أحمد: النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث (ص١٠٢).
(٢) المرجع السابق (ص١٠٣).

المَبحَثُ الثَّاني

القانون الإسلامي بين الوازع الديني والمبدأ الأخلاقي

تمتاز القوانين الإسلامية عن القوانين الوضعية بما لها من صفة ربانية وصبغة دينية، تضفي عليها قدسيةً لا نظير لها، وتغرس في نفوس أصحابها حبًّا واحترامًا نابعًا من الإيمان بكمالها وخلودها، لا من رهبة السلطة التنفيذية وأجهزتها، فإن شارع هذه القوانين ليس بشرًا يحكمه قصور أو عجز، ولا يتأثر بمؤثرات المكان والزمان والحال، أو مؤثرات المزاج والهوى والعواطف، وإنما هو صاحب الخَلْق والأمر في هذا الكون، ورب كل من فيه وما فيه، الذي خلق الناس وهو أعلم بما ينفعهم ويرفعهم، وما يصلح لهم ويصلحهم[1].

يقول تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤]. وهذه الربانية في تشريع الإسلام وقوانينه لم يكن للمسلم خيارٌ في الإعراض عنها، حاكمًا كان أو محكومًا؛ فأما الحاكم فيقول اللَّه – تعالى –: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]. ﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥]. ﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧].

وأما المحكوم فيقول اللَّه – تعالى –: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴾ [النساء: ٦١].

ويقول اللَّه – تعالى – أيضًا: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [النور: ٥١].

إذن يقيم الإسلام دولةً ربانيةً، يهيمن الإيمان فيها على التوجيه القانوني للمشرِّع والقاضي وأداة التنفيذ والمتقاضي على السواء، وحدود اللَّه حينئذٍ – كشعائره على حدٍّ سواء – تُقام عبادةً للَّه، وهي ثمرة الإيمان الصحيح؛ ذلك أن كل جريمة تُقترف إنما

(١) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٨٩).

تُقترف في غفلة عن مراقبة اللَّه، فعلى المؤمنين حراسة الإيمان بمقاومة كل تمرد[١].

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تدل على هذا المعنى؛ منها قول اللَّه – تعالى –: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣].

وفي الحديث الشريف: « **لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن** »[٢].

ومن ثم يقوم التشريع في الإسلام على أنه جزء من الإيمان، ولا يمكن الفصل بين الإيمان بالعقيدة والعمل بالشريعة؛ فتكرار العمل بالشرع تقريرٌ لمعنى التعبد، وتزكية الروح تَخْلق بعقيدة الإيمان الوازع الديني الذي يدفع إلى الحرص على إنفاذ شرع اللَّه وتطبيق قوانينه[٣].

« وقد رأينا في عصر النبوة من يجيء طائعًا مختارًا يُسلم نفسه إلى الرسول ﷺ؛ لينفذ فيه عقوبة الشرع على جريمة اقترفها خفيةً، لم يضبطه فيها شرطي، ولا تقدَّم أحد بشكوى ضده، وإنما هو الذي حملته قدماه بدافعٍ من إيمانه؛ ليطالب في إلحاح أن يقام عليه حد اللَّه ليلقى ربه يوم القيامة طاهرًا »[٤].

وهكذا فإن الوازع الديني للقانون الإسلامي يعتمد على اعتبار أن الربانية هي السمة الأولى من سمات المجتمع الإسلامي، والتي لا تعني التحليق في آفاق الروحية، التي تحرر روح الإنسان من جسده، أو تأخذه من عالمه المادي الذي يعيش فيه، وإنما الربانية تعني أن يتمثل الإنسان – في نفسه – جلال الخالق – سبحانه – وبديع خلقه،

---

(١) فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون تاريخ (ص٤٠).

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٣) فتحي عثمان: الفكر القانوني بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص٤١).

(٤) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٩١).

ومن ثم كانت الربانية تعبر عن الإنسانية في أسمى صورها[١].

وإذا كانت تلك الربانية الإنسانية هي السمة الأساسية للدولة الإسلامية، فإنها تمثل كذلك سمة القانون الذي يحكم العلاقات بين أبنائها من جانب، ويحكم العلاقات بين هذه الدولة والدول الأخرى من جانب آخر، فإن القانون الرباني لا يعدو أن يكون ترجمةً للإطار الرباني للحياة، بل يتحول إلى طرف من خلال تعبيره عن الضمير الإسلامي الفردي والجماعي[٢].

« وعلى هذا الضوء يتبين كيف يكون من الضروري لقيام المجتمع الإسلامي تربية أفراده، ونجد إشاعة روحه العامة أساسًا لا بد أن تسبق إقامة الدولة المسلمة التي تطبق قوانين الإسلام، وكل المصاعب التي تبدو في هذا السبيل إنما تأتي من عدم فهم علاقة التربية بالتشريع، أو الإيمان بالعمل، أو نصيب الفكر في دولة الدين »[٣].

ولا شك أن هناك العديد من النماذج التي تشير إلى ارتباط القانون الإسلامي بالوازع الديني؛ ففي التسابق إلى الجندية – مثلًا – نجد الدول الحديثة تفرض قوانين الخدمة العسكرية الإجبارية على القادرين من أبنائها لمدة زمنية محددة، وتعتبر ذلك واجبًا وطنيًّا، وبالرغم من ذلك نرى الكثير من هؤلاء المواطنين يُساقون إلى الجندية كرهًا لا طوعًا، ومنهم من يحتال على القانون للفرار من تلك الخدمة، ومنهم من يؤديها أداءً آليًّا. وتختلف تلك الصورة تمامًا في الدولة الإسلامية، بالنظر إلى سلوك المسلمين تجاه ما فُرض عليهم من الجهاد في سبيل اللَّه[٤].

ولا يقتصر الوازع الديني للقانون الإسلامي على الشعب والرعية، فإن الخلفاء، والأمراء والحكام والقادة لا يملكون إزاء الشريعة وأحكامها إلا الخضوع لها طائعين مسلمين؛ لأنها تمثل سلطةً أعلى من سلطتهم، سلطة من له الخَلْق والأمر، وله الحكم، وهو اللَّه – تعالى –[٥].

---

(١) د. عبد الغني عبود: الدولة الإسلامية والدولة المعاصرة، ط١، دار الفكر العربي (١٩٨١م)، (ص١١٧).

(٢) المرجع السابق (ص١١٨).

(٣) فتحي عثمان: الفكر القانوني بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص٤١) بتصرف يسير.

(٤) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٩١).

(٥) المرجع السابق (ص٩٧).

وهذا الوازع الديني لقوانين الإسلام وأحكام الشريعة الغراء، ليس مقصورًا على الأحكام المنصوص عليها، المستمدة من الكتاب والسنة فحسب، بل يشمل الأحكام الاجتهادية التنظيمية، المتعلقة بالسياسة الشرعية، فإن طاعة هذه القوانين واجبة شرعًا متى صدر بها مرسوم من السلطة الشرعية، وأساس هذا أن طاعة ولي الأمر الشرعي – في غير معصية – واجبة دينًا بنص القرآن والسنة، وولي الأمر الشرعي هو الذي يحكم بشرع اللَّه، لا بقوانين البشر، وما يصدر من قوانين مصلحية تصدر من منطق الشريعة وباسمها[١].

ففي القرآن يقول تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩].

وفي السنة يقول الرسول ﷺ: « **من يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصي الأمير فقد عصاني** »[٢]. ويقول: « **السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب أو كره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة** »[٣].

وإذا كان القانون الإسلامي يتميز عن القوانين الوضعية بربانية المصدر، فإنه يتسم أيضًا برعاية المبادئ الأخلاقية في كل مجالاته وجوانبه، وبالتالي فإن القانون الإسلامي يعد قانونًا أخلاقيًّا بكل ما تحمله كلمة الأخلاق من معنى، الأمر الذي يؤكده النبي ﷺ في حديثه الشريف: « **إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق** »[٤].

ولا شك أن هناك اختلافًا واضحًا بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي، بالمقارنة بين موضوع كل منهما وغايته، فموضوع القانون الوضعي هو « الحقوق » عينيةً أو شخصيةً، في حين أن موضوع القانون الإسلامي وفقهه هو « التكاليف »، فالقانون الوضعي ينظر إلى الإنسان باعتبار ما له من حقوق، أما القانون الإسلامي

---

(١) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٩٨).

(٢) الحديث كاملًا: « **من أطاعني فقد أطاع اللَّـه، ومن عصاني فقد عصى اللَّـه، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصي الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى اللَّـه وعدل فإن له بذلك أمرًا، وإن قال بغيره فإن عليه منه** ». رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(٣) رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر.

(٤) أخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي.

فينظر إليه باعتبار ما عليه من التزامات وواجبات، وهذه الواجبات تمثل حقوقًا للغير عليه، وبالتالي فيجب أن يحافظ عليها بقدر ما يحافظ على حقوقه لدى الآخرين[١].

ويظهر المبدأ الأخلاقي في القانون الإسلامي عند استخدامه لكلمتي « راعي » و « رعية »، وتعني الكلمة الأولى (الراعي) المسؤول عن الرعية، والقائم بالحفاظ عليهم. بينما تعني الكلمة الثانية (الرعية) الناس الذين هم موضوع رعاية الراعي وملاحظته ومسؤوليته، كما جاء في حديث الرسول ﷺ: « **كلكم راعٍ وكل راعٍ مسئول عن رعيته...** ». فيصبح معنى (الراعي) في الفكر السياسي الإسلامي هو السلطة الحاكمة أو الحاكم، بينما تعني (الرعية) المحكومين، وتعني أيضًا المواطنين بلغة العصر الحديث[٢].

« أما من حيث الغاية، فإن غاية القانون الوضعي غاية نفعية محدودة هي استقرار المجتمع، وانتظام معاملاته وأموره وعلاقاته - وبخاصة المادية منها - وإقامة النظام فيه على نحو من الأنحاء. فهذا ما يحرص عليه واضع القانون الوضعي حتى ولو اقتضاه ذلك أن يحيد أحيانًا عن مقتضى قواعد الأخلاق والدين ....، فإذا ذهبنا إلى القانون الإسلامي نجده قد جعل غايته - إلى جانب استقرار المجتمع وانتظام علاقاته - تحقيق المثل الأعلى في حياة الناس، والسمو بهم إلى أفق الإنسانية الرفيعة، والمحافظة على القيم الروحية والخلقية العليا »[٣].

ومن الملاحظ - من خلال ما سبق ذكره - أن القانون الوضعي ينظر إلى الفرد باعتباره كائنًا ماديًا، وأن تصوره لعلاقة الفرد بالمجتمع قائم على تلك المادية، الأمر

---

(١) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص١٠٢) بتصرف.

(٢) د. محمد ممدوح العربي: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٢م)، (ص٢٤٨). تستخدم كلمة رعية Sujet أو Subject في الفكر السياسي الغربي المعاصر بمعنى الأفراد الخاضعين لحكم المستعمر الفاتح لبلادهم؛ وذلك نتيجة استعمار الدول الكبرى للدول الأخرى، بينما كلمة مواطن Citogen أو Citizen تعني أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح، الأمر الذي يؤكد عنصرية الفكر السياسي الغربي وبُعده عن القيم الأخلاقية. راجع: محمد المبارك: نظام الإسلام (الحكم والدولة)، دار الفكر، بيروت، لبنان (١٩٧٤م)، (ص١٠٤، ١٠٥).

(٣) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص١٠٢، ١٠٣) بتصرف يسير.

الذي يترتب عليه عجز القانون الوضعي عن تحقيق الخير الأقصى للدولة، والذي يتطلب الجانب الروحي أو المعنوي. بعكس القانون الإسلامي الذي يعتمد على الرؤية الصحيحة للحياة الاجتماعية والسياسية بكل ما لها من جوانب مادية ومعنوية.

* * *
* *
*

المَبْحَثُ الثَّالِثُ
الإسلام وروح التشريع

لقد جاءت شرائع اللَّه - تعالى - لتقيم الحق وتجري العدل بين الناس، على أساس راسخ متين من العقيدة التي تضرب بجذورها في الأعماق، وجاءت هذه الشرائع توافق ظروف الناس الزمانية والمكانية[١].

واللَّه - تعالى - يعلم ما طُبع عليه الناس، وما تصلح به حياتهم في حاضرهم ومستقبلهم ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤]. كما اقتضت حكمته ورحمته ألا يدع الناس لعقولهم التي تخطئ وتصيب، وتضل وتهتدي، فأرسل إليهم ﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥].

ولا شك أن الإسلام هو الرسالة التي ختم اللَّه بها الشرائع والرسالات السماوية، والتي نزلت على قلب نبيه محمد ﷺ؛ لتكون المنهاج القويم والصراط المستقيم للناس كافة.

« والإسلام منهاج إلهي عام لتنظيم الحياة الإنسانية، نظام كامل شامل يتضمن مبادئ عامةً، تنظم حياة الفرد والجماعة: السياسية والمدنية والاجتماعية، تلائم مبادئه جميع الأوضاع، وتسمح بتطور التشريع وفقًا لحاجات كل مجتمع، بصرف النظر عن اختلاف الزمان والمكان، وذلك على العكس من النظم الوضعية التي تضع أحيانًا قوانين معينةً؛ لتساير أوضاعًا خاصةً »[٢].

ومن هنا تنشأ فكرة روح التشريع في الإسلام، فعندما ألَّف مونتسكيو كتابه « روح الشرائع » رأى أن القوانين يجب أن تكون مطابقةً لروح العصر الذي تنشأ فيه؛ حيث إنه لا يتيسَّر لنا تطبيق قانونٍ ما إن لم نتوصل إلى معرفة حقيقة (ماهية) المجتمع الذي يُشرَّع من أجله هذا القانون، والظروف التي تستدعي ذلك التشريع. ويبدو أن

(١) فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص٧).

(٢) د. فضل اللَّـه محمد إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية (٢٠٠٦م)، (ص٥).

مونتسكيو لم يكن أول من تحدَّث عن تلك الفكرة، حيث كان التشريع السياسي الإسلامي له فضل السبق في ذلك[١].

وسوف تقوم تلك الدراسة بتوضيح هذا الأمر بشكل مفصَّل في الفصول القادمة.

وروح التشريع في الإسلام تكون فيما منحه الإسلام من مرونة للقوانين والتشريعات الخاصة به، فيما يتصل بتطور الحياة حول الإنسان، وضرورة استجابته لهذا التطور، وإن كان لا يقبل التطور في مجال العقيدة، كما لا تختلف الأخلاق الإسلامية أيضًا من بيئة إلى أخرى، ولا من مكان إلى آخر[٢].

« وفي الشريعة الإسلامية نصوصٌ تتطور الأجيال في فهمها وتأويلها، وعمومياتٌ تتطور الأجيال في التفريع عليها، ومطلقاتٌ تختلف الأنظار في تقييدها، وأحكامٌ متقابلةٌ تتباين الآراء في الجمع بينها والاستنباط منها، وأدلةٌ شرعيةٌ يفترق الفقهاء في مدى حُجِّيتها، ومساحةٌ كبيرةٌ ومنطقةٌ فسيحةٌ اسمها المباح والعفو والمسكوت عنه تترك على إطلاقها، أو يشرع لها على هدى القواعد العامة، أو بالقياس على أحكام جزئية تشترك معها في العلة .... وهكذا »[٣].

يفسح الإسلام إذن في داخله المجال للتطور الإنساني، كما أنه لم يترك الناس لمرونة الأصول والنصوص فحسب، بل فتح لهم نافذةً تتيح للعقل البشري مزيدًا من الحرية، ينتج عنها مصادر عقلية في التشريع السياسي الإسلامي، وهي تمثل أدوات فقهية جليلة مرنة بطبيعتها؛ نظرًا لقدرتها على مواجهة التطور الاجتماعي والسياسي.

وبهذه القدرة الإسلامية على التطور، استطاعت الأمة الإسلامية « أن تقاوم المؤثرات الخارجية العنيفة، والتقلبات التي لا تكاد تنتهي، واختلاف الزمان والمكان »[٤].

---

(١) د. فضل اللَّه محمد إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية (٢٠٠٦م)، (ص١١).

(٢) راجع: د. عبد الحليم محمود: منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٥م)، (ص٣٣).

(٣) فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص٩).

(٤) أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط٤، دار القلم، الكويت (١٩٧٤م)، (ص١٥).

وكثيرًا ما تكون ظروف المجتمع هي الفاصلة في الاختيار والتفضيل بين المذاهب والآراء، وتكون هي الموجِّهة للتفكير الفقهي. فمثلًا يقول بارتلمي[١] عن تكوين هيئة الناخبين: إنها لم تكن ثمرة التحليل القانوني، إنما هي الثمرة أو النتيجة الدستورية لحالة القوى الاجتماعية في زمان معين في بلد معين، فهي ليست مشكلةً قانونيةً، إنما هي مشكلة صعبة مترامية الأطراف من المشكلات الاجتماعية والسياسية، فلا مبدأ سيادة الأمة، ولا مبدأ المساواة، ولا سواها يحتِّم تقرير نوعٍ معين من أنواع أو نظم الانتخاب، وإنما تستنبط القواعد العامة التي تبين كيفية تكوين هيئة الناخبين من الواقع والبيئة، لا من بحث الطبيعة القانونية للانتخاب[٢].

وقد تميزت مصادر التشريع في الإسلام بالمرونة الكاملة في تحديد خطوط النظرية السياسية وفقًا لظروف المجتمع، وبشكل يسمح بصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان، فلم يجمد القرآن والسنّة شؤون المسلمين عند نظام معين من نظم الحكم، ولم يفرض عليهم لونًا معينًا من ألوان التنظيمات الدستورية[٣].

وإذا كان القرآن الكريم قد أتى بالقواعد الكلية، ففي هذا يكمن سر إعجازه؛ ليكون صالحًا للتطبيق في كل زمان ومكان، حتى تتسع أحكامه لجميع حاجات الناس طبقًا لاستنباط المجتهدين لها بما يحقق مصالح الناس[٤].

ويؤكد الدكتور مصطفى محمود هذا المعنى قائلًا: « لم يكن ضعفًا في القرآن أنه لم يحدد منهجًا سياسيًّا، ولم يرسم دستورًا محددًا، وإنما كان ذلك أحد أدلة قوته وإعجازه ...، فقد أراد اللَّه - تعالى - أن يفتح سبيل الاجتهاد، والأخذ بالعلوم،

---

(١) بارتلمي البولوني من فلاسفة القرن الثالث عشر، وكانت له مدرسته في الفلسفة في بولونيا، ودراسته باريسية، وهو ممن تأثر بشدة بالثقافة العربية، وخاصةً كتابات ابن الهيثم، وهو هيثمي متزمت، وله رسالة « في النور » باللاتينية يشرح فيها علم المنظور عند ابن الهيثم. د. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة (١٩٩٩م)، (ص٢٥٠).

(٢) فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص٩، ١٠).

(٣) د. عبد الرحمن خليفة: في علم السياسية الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٠م)، (ص٢١٠).

(٤) د. محمد سلام مدكور: الوجيز في المدخل للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٦م)، (ص٢٥٤).

واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة، دون تكبيل بمنهج سماوي جامد محدد »[١].

وفي نفس الوقت، فقد نزل القرآن الكريم مُنَجَّمًا بحسب الأحوال والأحداث، مما يعني أن كل آية لها ظروفها الخاصة التي لا بد من الإحاطة بها، وحاشا للَّه أن ينزل اللَّه - تعالى - قرآنًا على قلب نبيه لا يتناسب مع مقتضى الحال، ومقتضى الحال يعني أنه - سبحانه - استهدف من قرآنه الكريم أن يراعي أحوال الناس وظروفهم[٢].

إن جوهر الشريعة الإسلامية يتعارض مع مبدأ تفصيل النظم السياسية تفصيلًا دقيقًا؛ لأن أحوال تلك النظم تتقلب من زمن إلى زمن، وتختلف بين أمة وأخرى.

وإذا كان الإسلام لم يعطِ صورةً مفصَّلةً لنظام الحكم؛ حيث لم يقرر القرآن شكلًا معينًا تكون عليه الحكومة الإسلامية، ولم ينص على كيفية تنظيم سلطاته، إلا أنه قرر الأسس الثابتة العامة التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم، بغرض تحقيق المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية[٣].

يقول الأستاذ عباس العقاد: « كذلك في الإسلام أن يقوم الحكم على أساس الشورى، وأن يقوم التشريع على أساس الكتاب والسنة، واتفاق الإمام والرعية، ولا خير بعد ذلك أن يتبعوا هذا النظام أو ذاك »[٤].

إذن تنبثق روح التشريع الإسلامي من عدم التعرض للهيكل التنظيمي للدولة، الأمر الذي يتيح للعقل الإنساني مساحةً من الحرية تمكِّنه أن يحدد من خلالها الشكل العام للدولة، بحيث يتناسب وظروف العصر الذي هو موجود فيه، وبالتالي يكون شكل الدولة أكثر واقعية، مما يجعلها أقرب إلى تحقيق المثل السياسية .

وهنا يبتعد الإسلام عن فرض تصورات مثالية خيالية، كالتي قال بها أفلاطون

---

(١) د. مصطفى محمود: الماركسية والإسلام، دار المعارف بمصر (١٩٧٥م)، (ص١٨).

(٢) ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٠م)، (ص١١٢).

(٣) خير اللّـه طلفاح: الإسلام دين ودولة، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت (١٩٧٦م)، (٣/ ٢١٣).

(٤) عباس العقاد: ما يقال عن الإسلام، دار الهلال (١٩٧٠م)، (ص١٥٠، ١٥١).

أو غيره من فلاسفة الغرب القدامى أو المحدثين[١].

وبفضل قدرة الإسلام على التطور في ضوء العقيدة الإسلامية وهُداها، كانت قدرته على الصمود ومواجهة كل التحديات؛ فالإسلام كما يرى المستشرق الشهير جب: « ليس دينًا بالمعنى المجرد الخاص، الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة، بل هو مجتمع بالغ تمام الكمال، يقوم على أساس ديني، ويشمل كل مظاهر الحياة الإنسانية؛ لأن ظروف نموه ... أدت من أول الأمر إلى ربط الدين بالسياسة، بل إلى ربط علم الكلام بالسياسة، وقد أكد هذه النزعة الأصلية ما تلا ذلك من صوغ القانون الإسلامي، والتنظيم الاجتماعي »[٢].

وهناك بعض الآراء التي تنظر إلى الإسلام باعتباره دينًا وليس دولةً؛ وذلك بحجة أنه ليس في الشريعة الإسلامية ما يؤيد اقتران الدين بالدولة، ولم تعرض الشريعة لنظام الحكم ونوعه، وإن عرضت للحدود والمعاملات، وكذلك المبادئ الأخلاقية التي تربط الجماعة الإنسانية إلى بعضها؛ لتغدو نبراسًا للحكم وهديًا للحاكم. فالإسلام دين ودنيا، وليس دينًا ودولةً بالمفهوم الطبيعي للدولة[٣].

ولا يمكن أن يتعارض هذا القول مع حقيقة أن يكون الإسلام دين ودولة؛ لأن دنيا الناس هي الدولة، وما الحكومة في مجتمع من المجتمعات إلا تجسيد حيٌّ للحالة الدنيوية التي وصل إليها هؤلاء الناس، أو هي تصوير لشخصيتهم القومية في الزمان والمكان.

---

(١) Ebenstein, W., Great Political Thinkers from Plato to the Present, Holt, Rinehart and Winston, New York , 1912 . pp . 4, 5 .

(٢) هـ.أ. ر. جب وآخرون: وجهة الإسلام، نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، أشرف على تحريره أ. جب، ونقله عن الإنجليزية د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية (١٩٣٤م)، (ص١٥، ١٦).

(٣) يقول الدكتور عبد الحميد متولي: إن مسألة البحث فيما إذا كان الإسلام دينًا ودولةً لم توضع وضعها الصحيح، ولو وضعت المسألة وضعها الصحيح لقضى ذلك على كثير مما كان بين الفريقين المختلفين من أوجه الخلاف، بل ولربما قضى على كل وجه للخلاف؛ أما الوضع الصحيح للمسألة فكان يجب أن يكون هو البحث فيما إذا كان الإسلام قد جاء بمبادئ الشورى، والحرية، والمساواة، والعدالة، وغيرها مما يتعلق بنظام الحكم، وبالتالي فلم يكن هناك اعتراضٌ على أن تكون تلك المبادئ صالحةً للبشرية في مختلف الأزمنة والأمكنة؛ لأنها تتسم بالعمومية والمرونة تبعًا لمختلف البيئات في مختلف العصور. راجع: د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط٤، منشأة المعارف، الإسكندرية (١٩٧٨م)، (ص١٠٤، ١٠٥).

إذن فالإسلام دين ودولة، وهذا هو الاتجاه السائد بين المسلمين. ولم يقل أن الإسلام دين فقط، غير قلة نادرة من الفقهاء، ولعل أول من قال ذلك هو الشيخ علي عبد الرازق في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » الذي ألفه عام (١٩٢٥م)، وتبعه في هذا الاتجاه الأستاذ خالد محمد خالد في كتابه « من هنا نبدأ »، إلا أنه عدل عن رأيه ثانيةً، وأعلن هذا في كتابه « من هنا نعلم »[١].

وهناك وجهة أخرى للشريعة تتجلى فيها روح التشريع بشكل واضح، وهي الخاصة بمظاهر التيسير والبعد عن المشقة. فاللَّه - تبارك وتعالى - يقيم الشريعة على اليسر لا العسر، وعلى التخفيف لا التشديد، ورفع الحرج لا الالتزام به. وهناك العديد من الآيات التي تؤكد هذا المعنى؛ منها على سبيل المثال:

قول اللَّه - تعالى -: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥][٢].

وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٨]. ﴿ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ ﴾ [الحج: ٧٨][٣].

ومن مظاهر التيسير التي تتجلى فيها روح التشريع وجود الرخص في مقابل الأوامر، كما جاء في الحديث الشريف: « **إن اللَّه يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته** »[٤]. والحديث الآخر: « **إن اللَّه يحب أن تؤتى رخصه، كما يحب أن تؤتى عزائمه** »[٥].

---

(١) د. حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة، بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ (ص٦٥).

(٢) يقول الأستاذ سيد قطب - رحمه اللَّـه -: « وهذه هي القاعدة الكبرى في تكاليف هذه العقيدة كلها، فهي ميسرة لا عسر فيها، وهي توحي للقلب الذي يتذوقها بالسهولة واليسر في أخذ الحياة كلها، تطبع نفس المسلم بطابع خاص من السماحة التي لا تكلف فيها ولا تعقيد، سماحة تؤدي كل التكاليف وكل الفرائض وكل نشاط الحياة الجادة.. مع الشعور الدائم برحمة اللَّـه وإرادته اليسر لا العسر بعباده المؤمنين ». أ. سيد قطب: في ظلال القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة (١٩٩٥م)، (١/ ١٧٢).

(٣) يقول ابن كثير في تفسير تلك الآية: « أي ما كلفكم ما لا تطيقون، وما ألزمكم بشيء يشق عليكم إلا جعل اللَّـه لكم فرجًا ومخرجًا ». ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط١، مكتبة الإيمان (١٩٩٦م)، (٣/ ٢٧٥).

(٤) رواه أحمد وابن حبان والبيهقي عن ابن عمر، كما في صحيح الجامع الصغير.

(٥) رواه الترمذي والحاكم عن ابن عمر، وحسنه في صحيح الجامع الصغير.

وهناك العديد من الصور التي تجسد ملامح التيسير في الشريعة، وبالتالي تجسد مبدأ روح التشريع؛ **حيث إن التشريع يعتمد على عدة قواعد ومبادئ هي بمنزلة الأسس التي يقوم عليها القانون الإسلامي، والتي من أهمها:**

أ - التيسير على المكلفين لدفع الحرج عنهم:

فاللَّه – تعالى – يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ويقول الرسول ﷺ: « **إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه** »[١].

ومن الملاحظ في التشريع الخاص بالحدود والعقوبات أن الشرع كان حكيمًا؛ إذ تشدد في وضع الحدود التي تحفظ الأنفس، والأنساب، والأعراض، والعقول، والأموال، فلحفظ النفوس أوجب القصاص، ولحفظ الأنساب أوجب رجم الزاني المحصن والزانية، ولحفظ الأعراض أوجب حد القذف ثمانين جلدة، وجعل حد السرقة قطع اليد، وحد شرب الخمر الجلد ثمانين جلدة[٢].

« ولكن الدين الذي شرع هذه الحدود كان أحرص على تبرئة المتهم أكثر من حرصه على إدانته؛ إبقاءً على كيانه، وصونًا لكرامة أسرته، وفتحًا لباب التوبة لمن أراد أن يتوب، وحذرًا من أن يعاقب بريء؛ لأن إفلات مذنب من العقاب أهون عند اللَّه من عقاب بريء »[٣].

الأمر الذي يؤكده الحديث الشريف: « **ادرءوا الحدود بالشبهات** »[٤].

وفي رواية أخرى: « **ادرءوا الحد عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجًا فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة** »[٥].

ب - التدرج في تشريع الأحكام:

إن حكمة اللَّه – تعالى – تقتضي تهيئة الناس لأحكامه، واستدراجهم لقبولها، والانقياد

---

(١) رواه البخاري عن أبي هريرة، وهو صحيح وله تكملة، وهي: « فسددوا وقاربوا وبَشِّروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة ».

(٢) د. أحمد محمد الشافعي: المدخل إلى الشريعة الإسلامية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٦م)، (ص٢٦).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع، بتصرف يسير.

(٤) فيه ضعف.

(٥) حديث ضعيف.

لها، فالعادات الراسخة في المجتمع تحتاج إلى رفق في استئصالها أو تهذيبها، ولو دُعي الناس مرةً واحدةً إلى ترك ما ألفوا لما استجابوا، وما سهل عليهم الإقلاع عنه[١].

وقد كان التدرج في التشريع نوعين:

الأول: أن أحكام الشريعة نزلت شيئًا فشيئًا بحسب الحوادث، واستفتاء النبي ﷺ فيما يُعرض للناس من شؤون.

الثاني: التدرج في حكم معين: كالخمر والربا والعقوبات[٢].

جـ - مساواة الناس جميعًا مع اختلاف أوطانهم وأجناسهم في التكليف والجزاء:

لقد أمر اللَّه - تعالى - الناس جميعًا بكفِّ العدوان عن الأنفس والأموال والأعراض، وكذلك ما فرض من عقوبات لا يفلت منها أحد وإن علا مكانه، أو عزَّ سلطانه، فلا محاباة في حدود اللَّه[٣].

ولعل قصة المرأة المخزومية التي سرقت في عهد النبوة خير دليل على ذلك؛ حيث استشفع لها أحد الصحابة عند النبي ﷺ، فغضب من مجرد التفكير في تعطيل حدٍّ من حدود اللَّه - تعالى - وأرشد القوم إلى أن هلاك الأمم السابقة كان للمحاباة في تنفيذ الأحكام، وقال: « **إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سَرَقَ فيهم الشريف تركوه، وإذا سَرَقَ فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم اللَّه لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها** »[٤].

وإني أرى أن ثمة اختلافًا واضحًا في هذا الصدد بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي؛ حيث إن عموم التكاليف وسريانها على الناس جميعًا هو ما يمتاز به التشريع الإسلامي على القانون الوضعي؛ وذلك لأن مشرعي القوانين الوضعية لا يستطيعون تخطي حدود الأقاليم التي وُضعت لها، بعكس التشريع الإسلامي الذي يخاطب الناس جميعًا، ويعتبر المسلمين أمةً واحدةً وإن تعددت أوطانهم.

---

(١) د. أحمد الشافعي: المدخل إلى الشريعة الإسلامية (ص٢٧).
(٢) المرجع السابق (ص٢٨).
(٣) المرجع السابق (ص٣٤).
(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ
روح التشريع ومقاصد الشريعة

إن الجمهرة العظمى من علماء الأمة من السلف والخلف يتفقون على أن أحكام الشريعة - في جملتها - معللة، وأن لها مقاصد في كل ما شرعته، وأن هذه المقاصد والعلل والحكم معقولة ومفهومة في الجملة، بل معقولة ومفهومة تفصيلًا، باستثناء بعض الأحكام التعبدية المحضة، والتي كان من الحكمة عدم معرفة تفصيل ما وراءها من أسرار[1].

ومما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية قد أقامت أحكامها على رعاية وحفظ مصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم؛ وذلك حتى تتحقق لهم أقصى درجات الخير في الدنيا، وأعلى مراتب السعادة في الآخرة.

واللَّه ﷻ قد جعل رسالة محمد ﷺ رحمةً للناس كافة، ويتبين ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. كما أودع في كتاب تلك الشريعة (القرآن الكريم) الشفاء والهدى والرحمة لكل من آمن به واتبعه، يقول اللَّه - تعالى -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[يونس: ٥٧].

وهناك العديد من الفقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم كتبوا في مناهج الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وفي المصالح والأسباب التي بُنيت عليها . ومن هؤلاء العز ابن عبد السلام الشافعي (ت٦٦٠هـ)، وابن قيم الجوزية الحنبلي (ت٧٥١هـ)، وأبي إسحاق الشاطبي المالكي (ت٧٩٠هـ) وغيرهم .

ولقد قسَّم هؤلاء الفقهاء الأحكام إلى فئتين؛ فئة العبادات، وفئة المعاملات الدنيوية؛ أما **الأولى** فتبحث في المسائل التعبدية، وهي معروفة بالشرع. وهي بعيدة عن نطاق تلك الدراسة. أما **الثانية**: فإنها تعود لمصالح الناس في الدنيا. أو بعبارة العز

(١) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٥٧).

ابن عبد السلام: « **التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأُخراهم، واللَّه غني عن عبادة الكل، ولا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين** »[(١)].

وأحكام المعاملات ومقاصدها الشرعية معروفة بالعقل، وهي مبنية على جلب المنافع للناس ودرء المفاسد عنهم. ويؤكد معظم الفقهاء هذا المعنى، ولم يشذ عنهم إلا قليل، أمثال: داود الظاهري[(٢)] (ت٢٧٠هـ)، الذي لم يفرق بين العبادات والمعاملات، بل عَدَّ الفئتين تعبدًا، لا ينظر فيهما إلى معقول المعنى[(٣)].

ومن هنا يمكن رصد العلاقة التي تربط بين مقاصد الشريعة وروح التشريع كمبدأ أساس في الإسلام، فإذا كانت الشريعة تهدف إلى رعاية مصلحة الفرد والمجتمع في كل أحوالها، فإنه نفس المقصد الذي يسعى إليه مبدأ روح التشريع، وأن كليهما ينظر إلى الإنسان من حيث علاقته بالمجتمع المؤطر بحدي الزمان والمكان، وهما عاملان متغيران دائمًا، لا يمكن أن يُبنى عليهما قواعد ثابتة، ولكن المقصد النهائي لكلٍّ من الشريعة وروح التشريع يدور مع المصلحة وجودًا وعدمًا، فأينما وُجدت المصلحة فثم شرع اللَّه.

وتعد آراء ابن القيم من أحسن ما جاء في مقاصد الشريعة، ومدى ارتباطها بمبدأ روح التشريع في الإسلام، وهو يعبر عن ذلك قائلًا: « إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أُدخِلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل اللَّه بين عباده، ورحمته بين خلقه ....، فهي بها الحياة والغذاء والدواء، والنور والشفاء والعصمة . وكل خير في الوجود

---

(١) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، تحقيق: محمود الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، لبنان، بدون تاريخ (٢/ ٧٠).

(٢) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصفهاني، وقد كان شافعيًا أول أمره، ثم اتجه إلى الظاهر، وأنكر القياس، فهو يُعتبر بإجماع العلماء أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة بين أهل السنة، فقد قال بأخذ الأحكام من ظواهر النصوص من غير تعليل لها.

(٣) راجع الإمام الشاطبي: الاعتصام، ط٢، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (١٩٩١م)، (٢/ ٣٢٨).

فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها...، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة[١].

ومن الملاحظ في هذا النص أن ابن القيم يحدد الركن الأساس الذي تقوم عليه الشريعة وهو المصلحة، ولن تتحقق تلك المصلحة إلا في وجود العدل والرحمة، وهما من أهم ركائز مبدأ روح التشريع في الإسلام، وبالتالي فإنه يمكن القول: إنه إذا كانت الشريعة قد حددت الهدف، والمقصد النهائي لها - وهو تحقيق المصلحة - فإنها تتخذ مبدأ روح التشريع وسيلةً لتحقيق ذلك الهدف.

والسؤال هنا، هل توجد ماهية محددة للمصالح التي تسعى الشريعة إلى تحقيقها؟

يجيب الإمام الشاطبي عن ذلك السؤال بقوله: « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضروريةً. **والثاني**: أن تكون حاجيةً. **والثالث**: أن تكون تحسينيةً »[٢].

ويميز الشاطبي بين تلك الأقسام الثلاثة، فيرى أن المصالح الضرورية هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، ومجموعها خمسة، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل. ثم يفسر الحاجيات بأنها ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب؛ أما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحة، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[٣].

إن هذا التمييز الذي فصّله الشاطبي في أنواع المصالح، يمكن النظر إليه باعتباره تمييزًا للمصالح الحاكمة للتنظيم القانوني بلغة عصرنا الحالي؛ لذا فهو يبرهن لنا على

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان، بدون تاريخ (٣/ ٣).

(٢) الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق د. عبد اللّـه دراز، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٦م)، (٢/ ٦).

(٣) راجع: المرجع السابق (١/ ٦ - ٩).

أن الدليل على اعتبار المصالح والمقاصد في التشريع ثابت، من وجه آخر هو روح المسألة، أي روح التشريع، فهو لا يستند في وجود المصالح الحاكمة للتشريع إلى نص جزئي بعينه، بل إلى روح التشريع الإسلامي بأكمله. إنه هنا يرتفع عن مجرد التقيد بالنصوص التفصيلية إلى ما يسميه رجال القانون المحدثون بالمبادئ القانونية العامة، وهذه المبادئ لا تثبت عنده بالرجوع إلى دليل شرعي تفصيلي من نصٍّ، سواء في الكتاب أو السنة أو الإجماع، وإنما إلى ما يسميه بالاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليلٍ خاصٍّ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم في مجموعها أمر واحد مجتمع عليه تلك الأدلة[1].

« وبهذا يتبين لنا شمول المصلحة التي قصدت الشريعة إلى إقامتها وحفظها، فهي ليست المصلحة الدنيوية فحسب كما تدعو المذاهب الغربية، ولا المصلحة المادية فقط كما يريد أعداء الروحية، ولا المصلحة الفردية وحدها كما ينادي أصحاب الوجودية وأنصار الرأسمالية، ولا مصلحة الجماعة أو البروليتاريا كما يدعو إلى ذلك أتباع الماركسية والمذاهب الجماعية، ولا المصلحة الإقليمية العنصرية كما ينادي بذلك دعاة العصبية، ولا المصلحة الآنية للجيل الحاضر وحده كما تتصور بعض النظرات السطحية »[2].

« إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلِّياتها وجزئياتها، وراعتها في عامة أحكامها هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلة »[3].

« وهذا المعنى هو ما جعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يتوقف في توزيع الأرض المفتوحة على الفاتحين؛ لأنه رأى في ذلك إغداقًا على الجيل الحاضر في زمنه - جيل الفتح - على حساب الأجيال اللاحقة من أبناء الأمة؛ ولذا كان يقول:

---

(١) د. محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٦م)، (ص١١٧). راجع: الشاطبي: الموافقات (٢/ ٣١).

(٢) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٦٢) بتصرف يسير.

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

« إنني إن قسمتها بينكم جاء آخر الناس وليس لهم شيء »[١].

ولا شك أن ما فعله عمر بن الخطاب يعد نموذجًا واضحًا لتطبيق مبدأ روح التشريع في الإسلام، وذلك بدافع تغليب المصلحة العامة للأمة على مصلحة بعض أفرادها؛ لأنه فَهِمَ من كتاب ربه، وسنة النبي محمد ﷺ، ومقاصد الشريعة أن مصالح الأجيال كلها لا بد وأن تُراعى، ولا يستأثر جيل واحد أو اثنان بالخير والرفاهية على حساب الأجيال اللاحقة، والتي يجب العمل لصالحها كالأجيال الحاضرة.

ومن الملاحظ أنه قد تتعارض المصالح فيما بينها، أو تتعارض المصالح والمفاسد، بمعنى أن يكون الشيء مصلحةً لفرد أو فئة من الناس وهو في الوقت نفسه مضرة لغيرهم، أو يكون الشيء نفسه مشتملًا على النفع من جهة، والضرر من جهة أخرى[٢].

في هذه الحالة نجد الشرع يستخدم مبدأ روح التشريع لكي يكون معيارًا للحكم، إما بطريق التوفيق بين تلك المصالح، أو بطريق التغليب والترجيح[٣].

وبالنسبة لطريق التوفيق، فإن الشريعة الإسلامية تتعامل مع العديد من القضايا بطبيعتها الوسطية؛ فقضية الفرد والمجتمع على سبيل المثال - وهي القضية الإنسانية الكبرى في عصرنا - لم تغالِ الشريعة مع النزعة الفردية في تضخيم شخصية الفرد، وتطلق له العنان في حريته، كما لم تجنح إلى موالاة النزعات الاشتراكية المتطرفة، التي تلغي شخصية الفرد وتسحقه باسم مصلحة المجتمع، بل إن الشريعة تعترف بملكية الفرد وحريته وحقوقه الإنسانية، ولكنها قيدت كل ذلك بقيود المصلحة العامة للمجتمع؛ بحيث يتحقق العدل والتوازن بين الطرفين بلا إفراط أو تفريط[٤].

أما طريق التغليب والترجيح، فإن المصالح فيما بينها تتفاوت، فالتحسينيات ليست في رتبة الحاجيات، وهذه وتلك ليست في رتبة الضروريات؛ فالضروريات - كما

---

(١) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٦٤).

(٢) المرجع السابق (ص٦٧).

(٣) راجع: المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) راجع: د. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ط٦، مكتبة وهبة، القاهرة (٢٠٠٣م)، (ص١٣٥).

سبق ذكره - أهم المصالح وأولاها بالرعاية، فإذا تعارض تحسيني وحاجي قُدِّم الحاجي، وإذا تعارض أحدهما وضروري قُدِّم الضروري قطعًا[١].

« وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يُخل بحكمتها الأصلية ....، ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات، فإن الضروريات هي أصل المصالح »[٢].

والمكمِّل لواحد مما ذُكر ليس في مرتبة المكمَّل؛ لذا فقد أجاز العلماء الجهاد مع ولاة الجور، قال مالك: لو تُرك ذلك لكان ضررًا على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكمِّلة للضرورة، والمكمّل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يُعتبر؛ ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي ﷺ[٣].

وفي النهاية، فإن كل حالة من حالات التوفيق أو التغليب تُقدَر بقدرها، ليكون الفيصل في هذا الصدد مردُّه إلى مدى تحقيق المصلحة، وذلك بالاستعانة بمبدأ روح التشريع، الأمر الذي تؤول إليه المقاصد العامة للشريعة.

* * *
* *
*

(١) د. يوسف القرضاوي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٦٨).

(٢) الإمام الشاطبي: الموافقات (٢/ ٩، ١٠).

(٣) المرجع السابق (ص١١، ١٢). قال رسول اللّه ﷺ: « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برًّا كان أو فاجرًا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، برًّا كان أو فاجرًا، وإن عمل الكبائر » أخرجه أبو داود، وهو حديث ضعيف.

المَبْحَثُ الخَامِسُ

روح التشريع ومبادئ الحكم

أ - روح التشريع في مبدأ الشورى:

يعد مبدأ الشورى من أهم المبادئ الدستورية الإسلامية، وتكاد المصادر الإسلامية التي عُنيت ببحث المسائل المتعلقة بنظام الحكم في الدولة الإسلامية أن تجمع على أهمية الشورى، وتصدرها مبادئ الإسلام السياسية[١].

والشورى قاعدة دستورية مهمة في الحياة السياسية الإسلامية، اقتصرت على ما لم يَرِد فيه نصّ من القرآن أو السنة من شؤون الحياة، وينظر إليها مفكرو الإسلام على أنها من أهم أعمال السلطة؛ وذلك لأنها تساهم في أمور الحكم، وتشارك في الأوضاع السياسية العامة[٢].

وقد أوجب فقهاء الإسلام على الحاكم مشاورة الأمة في الأمور العامة، بحيث إذا تركها كان للأمة أن تطالبه بها . وهذا الوجوب مستمد من قول اللّه - تعالى -: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وظاهر من صيغة النصين المقررين لمبدأ الشورى أنهما يتسمان بالعمومية والمرونة إلى أبعد الحدود، بحيث لا يمكن أن يتطلب الأمر بعد ذلك إلى تعديلهما أو تبديلهما، مما يبين أن الشريعة تتميز بصفة الدوام، وأنها لا تقبل التبديل أو التعديل[٣].

ويرجِّح أهل الشورى بين اختلاف الأئمة المجتهدين في تأويل النصوص، أو تقرير الأحكام باختيار الأقرب إلى سلامة المأخذ، وصلاح التطبيق، وتحقيق المنفعة. ولما كان حكم الإسلام قائمًا على الشورى، فإن التشاور هنا يكون من الأدوات التي تكفل

---

(١) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٦، المكتب المصري الحديث (١٩٨٣م)، (ص١٩١).

(٢) راجع: د. عبد الرحمن خليفة: في علم السياسة الإسلامي (ص٢٢٨).

(٣) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، ط١٣، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان (١٩٩٤م)، (٣٧/١).

المرونة؛ إذ إن تقليب الأمر وتداوله بين العقول المختلفة يعين على توضيح مختلف زوايا الرؤية[١].

وأهل الشورى يقومون بواجباتهم في أي عصر بالشكل الذي يلائم المجتمع ويؤدي إليه اجتهاد المسلمين؛ لذا فقد اكتفت الشريعة بتقرير مبدأ الشورى كمبدأ عام، وتركت لأولياء الأمور في الجماعة أن يضعوا معظم القواعد اللازمة لتنفيذه؛ لأن هذه القواعد تختلف تبعًا لاختلاف الأمكنة والجماعات والأوقات[٢].

وجوهر الشورى في الإسلام هو الحرية، فحرية الأفراد هي الأصل، وهي سبب الاعتراف لهم بحق إبداء الرأي على قدم المساواة مع غيرهم، وحق مناقشة الآراء الأخرى، وكذلك حق اختيار الحاكم، ومن لا يتمتع بحريته فلا قيمة لرأيه، ولا معنى لمشاركته في التشاور أو الشورى[٣].

ويؤكد الشيخ محمود شلتوت هذا المعنى في كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة »، بقوله: « وكان الأساس في الاستشارة كفالة الحرية التامة في إبداء الآراء ما لم تمس أصلًا من أصول العقيدة أو العبادة »[٤].

إذن تعد حرية إبداء الرأي التي كفلها الإسلام هي المدخل الحقيقي والطبيعي لمبدأ الشورى الذي ينبع من المعنى العام الذي يرى أن العدل المطلق هو أساس الحكم في الإسلام. وهناك العديد من الأمثلة - مما لا يتسع لها المجال - من سلوكيات الرسول الكريم ﷺ وخلفائه الراشدين ما يؤكد التمسك بمبدأ الشورى كعنصر أساسي، بل وأحد الركائز التي بنيت عليها الدولة الإسلامية[٥].

« وبتقرير القرآن مبدأ الشورى، قضى الإسلام على عدو الإنسانية الفاضلة ومفسدها، وهو: الاستبداد بالحكم والرأي، واحتكار التشريع والتصريف والإدارة.

---

(١) فتحي عثمان: الفكر القانوني بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص٥٣).

(٢) د. عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي (ص٣٧).

(٣) د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ط٢، دار الوفاء، المنصورة (١٩٩٢م)، (ص٢٩١).

(٤) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ط١٦، دار الشروق، القاهرة (١٩٩٢م)، (ص٤٤٠).

(٥) د. محمد بهي الدين سالم: الإسلام « الدين والدولة »، دار التحرير، بدون تاريخ (ص٧٩).

وحقق للفرد كرامته الفكرية، وللجماعة حقها الطبيعي في تدبير شؤونها »[1].

« ولقد سبقت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعية في تقرير مبدأ الشورى بأحد عشر قرنًا؛ حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشورى إلا بعد الثورة الفرنسية، اللَّهم فيما عدا القانون الإنجليزي، فقد عَرِفَ مبدأ الشورى في القرن السابع عشر، وقانون الولايات الذي أقر المبدأ بعد منتصف القرن الثامن عشر، أما القانون الفرنسي فقد أخذ بمبدأ الشورى في آخر القرن الثامن عشر؛ وعلى أثر ذلك انتشر مبدأ الشورى، وأخذت به معظم القوانين في القرن التاسع عشر، فالقوانين الوضعية حين قررت مبدأ الشورى لم تأت بجديد، وإنما انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية، وسارت في الطريق الذي سلكته الشريعة من القرن السابع الميلادي »[2].

وإذا كانت كلمة الديمقراطية أكثر شيوعًا واستعمالًا في الوقت الحاضر من كلمة الشورى، فإن الإسلاميين - مع ذلك - يُصِرُّون على استبعاد هذا المصطلح؛ لأنهم يعتبرونه لفظًا غير عربي، فضلًا عن أن مفهومها أضيق من مفهوم الشورى، وأن الشورى هي الديمقراطية، وذلك بحجة أن الديمقراطية معناها حكم عامة الشعب أي جمهوره، وكلمة الجمهور في الفقه الإسلامي تعني الأغلبية[3].

وحقيقة الأمر أنه حينما نقارن بين الشورى والديمقراطية، نجد أن جوهر الشورى هو الحوار والإقناع، أما الديمقراطية فإن محورها سلطة الأغلبية التي تستغل سيادة الشعب لممارسة سلطة مطلقة، وبذلك تفتح الباب واسعًا للتنافس والصراع من أجل الحصول على هذه السلطة أو السيادة المطلقة، وقد تستعملها للقضاء على من ينافسونها أو يعارضونها، كما تقوم بإهدار حقوق الإنسان من أجل ذلك[4].

وبالرغم من ذلك التمييز بين الشورى والديمقراطية، فإنه لا يعني أن ثمة تناقضًا بينهما؛ لأن مؤدى الديمقراطية - وهو تنفيذ قرار الأغلبية في حالة الاختلاف - تشتمل عليه الشورى، ولكن هذا المبدأ هو جزء فقط من عملية التشاور، بينما أهم

---

(١) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة (ص٤٤١).

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي (١/ ٤١).

(٣) د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة (ص٤١٥).

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

عناصر الشورى وأول مراحلها هو دائمًا الحوار الحر، والإقناع بالحجة، والدليل السابق على التصويت؛ فالديمقراطية لا تغني عن الشورى، في حين أن الشورى تغني عن الديمقراطية؛ لأنها تشتمل على مضمونها[١].

ومن خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أن مبدأ الشورى في الإسلام يعد من المبادئ السياسية التي لم ترتبط بشكل محدد، أو نظام خاص، وبالتالي فهو مبدأ مرن يعتمد على أخذ الآراء ووجهات النظر التي تتغير بتغير الأجيال، وتتأثر بالتقدم البشري، ولا شك أن ذلك فيه رحمة بالناس وسعة لهم، وهو الأليق بروح المنهج الإسلامي في التشريع، من تقرير الكليات والقواعد العامة، وترك الجزئيات والتفصيلات ليوائم المسلمون بصددها بين النصوص وبين مقتضيات الأزمنة والأمكنة، التي تطبق فيها شريعة الإسلام.

ب - روح التشريع في مبدأ العدالة:

يمثل مبدأ العدالة جوهرًا أصيلًا في الإسلام، يحرص عليه القرآن وتدعمه السنة حتى تصلح سياسة أمور الناس، وحتى يستقيم فيهم أمر الحكم[٢].

ويعتني الإسلام بتقرير هذا المبدأ باعتباره أحد المبادئ الأساسية للحكم، فلا يمكن أن يقام المجتمع الإسلامي والحكم الإسلامي في مجتمع يسوده الظلم ولا يعرف العدل، الأمر الذي دعا فقهاء السياسة في الإسلام إلى الكتابة في هذا المجال، والاهتمام بكيفية تحقيق العدل في الرعية، والترغيب في إقامة العدالة، والترهيب من الظلم، ووضع الشروط التي يجب أن تتوافر في الحاكم، وتوضيح موقف الأمة منه إذا جَارَ وظَلَمَ، وغير ذلك مما يتعلق بتلك القضية[٣].

---

(١) د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة (ص٤١٥).

(٢) د. طعيمة الجرف: نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٨م)، (ص٣٦٦).

(٣) د. محمد عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، ط٢، دار الفرقان، الأردن (١٩٨٦م)، (ص٥٧). ومن أمثلة هؤلاء: أبو الحسن الماوردي الشافعي (ت٤٥٠هـ) في كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وأبو يعلى الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ) في كتاب «الأحكام السلطانية»، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في كتابه «الحسبة في الإسلام»، وكتابه «السياسة الشرعية»، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) في كتابه «السياسة الشرعية».

ولم تكن إقامة العدالة بين الناس أفرادًا وجماعات، ومجتمعاتٍ ودولًا، من الأمور التطوعية التي تُترك لرغبة الحاكم أو الأمير وهواه، بل تُعد من أقدس الواجبات وأهمها؛ لذا فقد اجتمعت الأمة على وجوب العدل. ويعبر الفخر الرازي - رحمه اللَّه - عن ذلك في تفسيره الشهير قائلًا: أجمعوا (أي الفقهاء) على أن من كان حاكمًا وجب عليه أن يحكم بالعدل[1].

ولا شك أن هذا الإجماع مستنبط من العديد من النصوص لآيات القرآن، وأحاديث الرسول ﷺ، ومن تلك النصوص:

قول اللَّه - تعالى -: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠]. وإذا أمر اللَّه - تعالى - بفعلٍ فإن ذلك يقتضي وجوبه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ ﴾ [النساء: ٥٨].

« وإذا كان اللَّه ﷻ قد أمر رسوله محمد ﷺ بإقامة العدل بين الناس، وأوجب عليه ذلك بقوله: ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ﴾ [الشورى: ١٥]. فإن هذا واجبٌ يتأكد في حق غيره ﷺ من الحكام »[2].

« ومن مظاهر اهتمام الإسلام بالعدل والعدالة أن جعل العدالة شرطًا في كل مرشح لوظيفة الدولة، وفي مقدمتهم المرشح لرئاسة الدولة الإسلامية، وقد يتسامح بعض الفقهاء ويتساهلون في بعض الشروط المطلوبة في المرشح للرئاسة؛ كالجراءة والشجاعة في الاجتهاد في ظروف معينة، ولكنهم لا يتساهلون في شروط العدالة، فلا يقبلون أن يكون الإمام جائرًا متعسفًا؛ إذ لو فَقَدَ شرط العدالة لا يصلح أن يكون رئيسًا، كيف لا؟ وهو المكلف بإقامة العدل ومحاربة الظلم، ومحاسبة المقصِّرين من القضاة والولاة والعمال في ذلك »[3].

---

(١) د. محمد عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، ط٢، دار الفرقان، الأردن (١٩٨٦م)، (ص٤٦، ٤٧).
(٢) المرجع السابق (ص٤٨).
(٣) المرجع السابق (ص٥٨).

وإذا كان أرسطو قد رأى أن « العدالة تكمن في الفضيلة، وأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، وأنها أساس سعادة الفرد، وبالتالي تعد أساس سعادة الدولة؛ لأنها تكفل حسن سير نظامها، كما تكفل استقرار إدارة الحكم »[١]. فإن أحكام الإسلام قد أكدت تلك الرؤية التي تسودها روح الاعتدال، والتي تنبذ التطرف، وتحبذ التوسط بين الأطراف[٢].

وهناك من مفكري الإسلام من يقوم بتوضيح هذا المعنى، فالإمام الغزالي - مثلًا - يرى أن العدالة تتحقق حينما نستطيع تهذيب وإصلاح القوى الثلاث: قوة الفكر ويكون إصلاحها بالحكمة، وقوة الشهوة وإصلاحها بالعفة، وقوة الغضب وإصلاحها بالحِلم[٣].

وعلى هذا الأساس، فإن العدل - كما يراه الغزالي - هو « حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء، والانقياد، فليس هو جزءًا من الفضائل، بل هو عبارة عن جملة الفضائل. فإنه مهما كان بين المَلِك وجنده ورعيته ترتيبٌ محمود يكون الملك بصيرًا قاهرًا. وكون الجند ذوي قوة وطاعة، وكون الرعية ضعفاء سلسي الانقياد، قيل: إن العدل قائم في البلد، ولن ينتظم العدل بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم »[٤].

أما ابن طباطبا - المعروف بابن الطقطقا - فيعرِّف العدل قائلًا: « هو الذي تستغزر به الأموال، وتعمر به الأعمال، وتستصلح به الرجال »[٥].

فالعدالة إذن هي إعطاء كل ذي حقٍّ حقه دون أن يطالب به، وهي ضد الجور والظلم، وبالتالي فإن المساواة نوع من العدالة العامة، ومن مظاهرها التسوية بين

---

(١) أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٧٩م)، (ص١٩٦).

(٢) د. عبد الحميد متولي: أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، (مظاهرها، أسبابها، علاجها)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٨٥م)، (ص١٣٦).

(٣) راجع: الإمام الغزالي: ميزان العمل، حققه وقدم له د. سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ (ص٢٣٣).

(٤) المرجع السابق (ص٢٧٢).

(٥) ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ (ص١٧).

الناس في الحقوق والواجبات العامة التي لا تتعارض ومراكزهم. ومن هنا صارت العدالة روح الإسلام[(١)].

ولعل من أهم صور العدالة في الإسلام هي العدالة الاجتماعية التي تمثل ركنًا أساسيًّا في الأمة الإسلامية، وتقوم تلك العدالة على البر، والتعاطف، والتعاون بين أفراد الأمة من أغنياءٍ يمدون الفقراء بقُوتِهم اليومي، مما أرضى ذلك الطبقات البائسة في الدولة الإسلامية على مر العصور[(٢)].

وبمقارنة هذا العدل الرباني بما أراد زعماء الشيوعية لها من إقامة العدل بين الأغنياء والفقراء، فإن العدل الرباني الإسلامي يحترم حرية الإنسان في ماله وتصريف حياته، فماله يظل ملكًا له، ويتنازل سنويًّا عن جزء منه زكاةً لأخيه الفقير عن رضا وعن رغبة حقيقية في إرضاء اللَّه - تعالى - بينما العدل الذي عملت له الشيوعية الروسية كان يقوم على التسلط، والقهر، وحرمان الإنسان من حريته وماله، وخضوعه لرقابة مستمرة في كل تصرفاته، وفي إنتاجه المادي والفكري[(٣)].

« ومن الجدير بالذكر أن الناس إذا شَعَروا بإقامة العدالة في مجتمعهم، وسيادة العدل في حياتهم - على المسلمين وغير المسلمين - تستقر نفوسهم، وتطمئن قلوبهم، وتهدأ أحوالهم، ويزدهر مجتمعهم، ويعمهم الخير والأمن والأمان والسلامة والإسلام »[(٤)].

وعلى هذا الأساس تتحقق روح التشريع في مبدأ العدالة الإسلامية بصورة واضحة؛ فمبدأ العدالة في الإسلام يرتبط بتحقيق الخير والسعادة لكل الناس، كما يرتبط أيضًا بمعانٍ أخرى يوضحها النبي ﷺ في قوله: « **لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقتْ، وإذا حكمتْ عدلتْ، وإذا استرحمتْ رحمتْ** »[(٥)].

فالعدل في حقيقته صدق ورحمة، والذي لا يعدل بين الناس ليس صادقًا مع

---

(١) محمد عطية الإبراشي: روح الإسلام، مكتبة الأسرة (٢٠٠٣م)، (ص٢١٣).
(٢) د. شوقي ضيف: عالمية الإسلام، مكتبة الأسرة (١٩٩٩م)، (ص٨٣).
(٣) المرجع السابق (ص٨٣، ٨٤).
(٤) د. عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (ص٥٤).
(٥) رواه الطبراني في الأوسط، وأبو يعلى في مسنده، إسناده ضعيف، الراوي أنس بن مالك.

نفسه ولا مع الناس، والذي لا يعدل بين الناس، ولا ينصف المظلوم لا يرحم الناس ولا تعرف الرحمة إلى قلبه سبيلا[١].

كما يرتبط مبدأ العدالة أيضًا بمفهوم السلم العالمي، فلا شك أن السلم الذي تُنادي به الدول من شرق العالم وغربه، وتنعقد من أجله الهيئات، ليس له سبيل سوى العدل الذي نوَّه الإسلام بشأنه، ودعا إليه، ومن هنا لم يجد أنصار السلام بُدًّا من نشر أعلام هذا العدل على ربوع العالم بأسره، سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى الأمم، وعندئذٍ تكون السعادة ويكون السلم والاطمئنان[٢].

ومن خلال ما سبق ذكره يمكن القول: إن ارتباط روح التشريع بمبدأ العدالة يرجع في الأصل إلى أن نطاق العدالة في الشريعة الإسلامية - ومن ثم في الفقه الإسلامي - يتسع ليشمل كافة المجالات في الحياة الإنسانية. وبذلك تتفوق النظرة الإسلامية إلى هذا الأساس الهام، أو هذه القيمة الاجتماعية على غيرها من النظرات القديمة أو المعاصرة[٣].

جـ - روح التشريع في مبدأ المساواة:

يحتل مبدأ المساواة مكانًا مرموقًا بين القيم الأساسية التي تقررها مصادر الشريعة الإسلامية، فالإسلام لا يفرق بين شخص وآخر في المعاملة والخضوع للقانون، وليس في الإسلام فرد فوق القانون، مهما تكن منزلته ودرجته من السمو والرفعة، والخليفة وأمير المؤمنين والوالي وكل فرد من المسلمين متساوون في شؤونهم المدنية والجنائية والقانونية، لا يمتاز أحد منهم بحكمٍ معينٍ ولا بطرق خاصة للمحاكمة، بل إن جميعهم أمام القانون الإسلامي سواء[٤].

ولا يميز الإسلام شخصًا عن آخر في الحقوق والواجبات، وليس هناك امتيازات خاصة لأسرة أو فئة معينة، وجميع المناصب والمراكز في الدولة الإسلامية حقٌّ مشاعٌ بين أفراد الأمة لا يحول بينهم وبينها نسب أو عصبية، أو لون أو عنصرية[٥].

---

(١) د. عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (ص٥٤).

(٢) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة (ص٤٥٠).

(٣) د. سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص٢١٨).

(٤) محمد الإبراشي: روح الإسلام (ص٢٣٦).

(٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

ولقد كان القانون الوضعي حتى آخر القرن الثامن عشر الميلادي يميز بين الأفراد، ولا يعترف بالمساواة بين المحكومين، وكان يميز بينهم في المحاكمة وفي توقيع العقوبة، وفي تنفيذ العقوبة؛ لذا تعددت المحاكم تبعًا لتعدد طوائف الأمة، وكانت الجريمة الواحدة يُعاقب عليها أمام المحاكم المختلفة بعقوبات مختلفة، وكان لشخصية الجاني اعتبارها في القانون، فالعمل الذي يأتيه الشريف يُعاقب عليه بأقل العقوبات، بينما يُعاقب عليه الرجل العادي بأقصى العقوبات[1].

كان هذا شأن القانون الوضعي آنذاك، إلى أن جاءت الثورة الفرنسية، فجعلت المساواة أساسًا من الأسس الأولية في القانون، وأصبحت القاعدة أن تسري نصوص القوانين على الجميع، ولكن مبدأ المساواة بالرغم من ذلك لم يطبق تطبيقًا دقيقًا حتى الآن، فلم يكن من السهل التخلص من التقاليد القديمة دفعةً واحدةً، فبقيت حالات من التمييز وعدم المساواة اعتُبرت استثناءات من مبدأ المساواة التامة[2].

وإذا كانت نظرية المساواة أو أحكامها في التشريعات الوضعية تعرف بعض الاستثناءات التي تتمتع بها بعض الأفراد، فإن مبدأ المساواة الذي تقرره الشريعة الإسلامية لا تنطبق في ظله مثل تلك الاستثناءات؛ ذلك أن أساس هذا المبدأ هو وحدة الأصل الإنساني[3].

ويتضح ذلك في قول اللَّه - تعالى -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ [الحجرات: ١٣].

وكذلك قول النبي ﷺ حينما خطب في حجة الوداع: « **يا أيها الناس، ألا إن ربكم** ﷻ **واحد. ألا وإن أباكم واحد. ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى** »[4].

---

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ٣١٠).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع. هناك العديد من الأمثلة على عدم المساواة في القوانين الوضعية، من أهمها: تمييز رئيس الدولة، تمييز رؤساء الدول الأجنبية، تمييز رجال السلك السياسي، تمييز أعضاء الهيئة التشريعية، تمييز الأغنياء، تمييز الظاهرين من أفراد الجماعة. راجع: نفس المرجع (ص٣١١ - ٣١٤).

(٣) د. سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص٢٤٣).

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند بسندٍ صحيحٍ.

ولا شك أن التقوى التي تشير إليها تلك النصوص تعد السبب الحقيقي الذي به يتفاضل الناس فيما بينهم، إلا أن ذلك التفاضل لا يؤثر في مبدأ المساواة في حياة البشر. إنه تفاضل في حدود معينة؛ لأن محله عند اللَّه - تعالى - في الآخرة، وليس في الدنيا؛ لذا فهو تفاضل معنوي وليس ماديًّا.

إذن فإن نظرية المساواة لم يتم نضجها وتكوينها في القانون الوضعي الحديث، وإنما نضجت تمام النضج، ووصلت إلى أقصى مداها في الشريعة الإسلامية، بل إن الشريعة الإسلامية لها فضل السبق في إفراز مبدأ المساواة بهذا الشكل منذ أربعة عشر قرنًا، بينما لم تعرف القوانين الوضعية هذا المبدأ إلا في أواخر القرن الثامن عشر[١].

وتتمثل روح التشريع في مبدأ المساواة باعتباره من المبادئ العامة للإسلام، أو قواعده الكلية التي تفهم على أساسها وتستنبط منها الأحكام الجزئية في الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي[٢].

كما تبدو روح التشريع بصورة واضحة أيضًا حينما تطبق الشريعة مبدأ المساواة إلى أوسع مدى يتصوره العقل البشري؛ ولهذا لا تفرق نصوص الشريعة بين الرؤساء والمرءوسين، ولا بين ممثلي الشعب وأفراده، ولا بين الأغنياء والفقراء، ولا بين الظاهرين والخاملين[٣].

« فالإسلام دين مساواة في جوهره وروحه؛ ولهذا وُجهت دعوة الرسول إلى الناس جميعًا، في الشرق والغرب، ولكي تتحقق المساواة وتزول التفرقة العنصرية اختار الرسول العادل موالي وعبيدًا رفعهم من الحضيض إلى أسمى المراكز؛ منهم زيد بن حارثة، فقد كان عبدًا للرسول ﷺ، ثم أعتقه، وجعله قائدًا للجيش في غزوة مؤتة »[٤].

* * *
* *
*

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ٣١٥، ٣١٦).
(٢) د. سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص٢٤٣).
(٣) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ٣١٧).
(٤) محمد الإبراشي: روح الإسلام (ص٢٣٩).

تعقيب

يتضح لنا مما سبق ماهية القانون الإسلامي بأنه القاعدة التي تحكم السلوك الإنساني من خلال السلطة، ومن ثم فإن القوانين في الإسلام ظهرت مع ظهور الدولة الإسلامية بسلطتها القضائية والتنفيذية؛ أما السلطة التشريعية فدورها محدد للغاية؛ لأن التشريع الإسلامي يعود في الأصل إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولا يعتمد على واضعي القوانين والتشريعات.

كما تتضح لنا ماهية روح التشريع الإسلامي، والتي تتمثل في مرونة القوانين والتشريعات، واستجابتها لتطور الحياة الإنسانية، مما يوفر حالة التوافق والانسجام داخل النظام الإسلامي.

ومن الملاحظ مما سبق أن روح التشريع في الإسلام لا تقتصر على جانب من جوانب الحياة الإنسانية، كما هو شأن الفكر السياسي الغربي؛ إذ تقتصر روح التشريع على الجانب السياسي والتشريعي فقط، وإنما تظهر روح التشريع الإسلامي في كافة جوانب الحياة الإنسانية، فنجد روح التشريع أول ما تظهر في علاقة الإنسان بربه - تعالى؛ إذ يأمر اللَّه - تعالى - عباده بالتيسير والبعد عن المشقة، وأن الأصل في العبادات هو التخفيف وليس التشديد.

وإن توغل روح التشريع في كافة المجالات الإنسانية يعود إلى سعي ذلك المبدأ إلى تحقيق مصلحة الفرد والمجتمع معًا، بما لا يتعارض مع المصالح العامة للدولة، الأمر الذي يكشف سر العلاقة بين روح التشريع، ومقاصد الشريعة التي تسعى إلى تحقيق نفس الهدف.

وإذا كانت روح التشريع قد توغلت في أرجاء النظام الإسلامي، فبطبيعة الحال ينعكس أثرها على الجانب السياسي، وقد رصدت الدراسة ذلك الأمر حينما كشفت عن أثر روح التشريع في مبادئ الحكم الإسلامي، والتي تمثلت في الشورى والعدالة والمساواة، وتجلّت لنا حقيقة أن تلك المبادئ السياسية هي الدعامات الأولى لبناء دولة الإسلام، وهي المثل العليا للنظرية السياسية التي يمكن أن تطبق في أي زمان

ومكان؛ لأن هذه المبادئ والمُثل لديها القدرة على إفراز قوانين وتشريعات تتناسب مع ظروف العصر الموجودة فيه، وبالتالي فهي قادرة على التفاعل مع متغيرات الحياة السياسية، بما يحقق قدرًا من التوافق والانسجام مع طبيعة نظام الحكم.

* * *
* *
*

الفَصْلُ الثَّانِي

روح التشريع في عهد النبوة والخلافة الراشدة

ويشتمل على المبحثين التاليين:

* **المبحث الأول**: روح التشريع عند النبي ﷺ.
* **المبحث الثاني**: روح التشريع عند الخلفاء الراشدين.

تمهيد

إنه بالنظر إلى عهد الإسلام منذ بُعِثَ النبي ﷺ بالرسالة حتى يومنا هذا، نجد أن عهد الرسالة وما تلاه في زمان الراشدين ليس كباقي العهود؛ لأن ثمة فارقًا جوهريًا يميز عهد الصدر الأول هذا عما تلاه من عهود، فالعهد الأول هو عهد « الشريعة » أي عهد تأصيل الشريعة، في حين أن كل ما تلاه من عهود فهي تتصل بـ « تطبيق الشريعة »، أي عهود الفقه[١].

ولا شك أن العهد الأول هو الذي يتضمن في الزمان المدة التي نزلت فيها الرسالة السماوية، قرآنًا وسنةً، وهي مدة حياة الرسول ﷺ بما شرع وسن، وهي كذلك مدة العمل الأول للصحابة، الذين نقلوا لنا بأعمالهم وأقوالهم ما أخذوه عن النبي ﷺ، وبالتالي فإن هذا العهد يمثل الوعاء الزمني الذي نزلت فيه أصول الدين، واستُخلِصت فيه أحكامه[٢].

وهذا العهد نفسه هو عهد أعمال الخلفاء الراشدين، وهم ومن حولهم كانوا من صحابة الرسول المبرزين، وفيهم المبشرون بالجنة، وعهدهم قريب من عهد الرسول وحياته؛ لذلك كانت أعمالهم أقرب إلى ما نسميه اليوم « بالسوابق التشريعية »[٣]؛ لأن من أعمالهم ما كانت دلالته تتجاوز حدود الدلالة التطبيقية، وتعلو بالفعل المُؤدَّى إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي[٤].

إن هذا العهد بجانب أنه كان يجسد مرحلة الالتقاء الحقيقي بين أحكام الشريعة وتطبيقها على أوجه الواقع، فإنه يرصد أيضًا حالة هذا الالتقاء، الذي لم يكن بأي حال

---

(١) طارق البشري: الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة (٢٠٠٥م)،ط٢، (ص١٠٠).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) « المقصود بالسوابق التشريعية، أن هناك تصرفًا أو قرارًا أو إجراءً ما، أو حكمًا يصدر من محكمة. إن أمرًا من هذا إذا حدث في واقعة معينة، فنحن نستخلص من حدوث هذا التصرف أو القرار حكمًا عامًّا يعلو على ملابسات تلك الواقعة، ويصير له قوته الملزمة على الوقائع التي تحدث بعد ذلك وتتوافر فيها الأوصاف ذاتها »، راجع طارق البشري: الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (ص١٠١).

(٤) المرجع السابق (ص١٠١).

يعبر عن صدام بين ما هو مثالي وما هو واقعي، وإنما اتسم بالانسجام والتوافق بين قوانين السماء الإلهية وطبيعة النفس البشرية، ولا شك أن سر هذا الانسجام يرجع إلى الإسلام الذي جعل لهذه القوانين روحًا، وهي مستمدة من روح الإسلام ذاته.

ولكن لا يمكن التعرف على ماهية روح التشريع في هذا العهد إلا من خلال الإجابة عن عدة تساؤلات، هي:

١ - متى ظهرت الإرهاصات الأولى لروح التشريع السياسي الإسلامي؟ وكيف نشأت تلك الفكرة؟

٢ - هل يمكن النظر إلى عهد النبوة والخلافة الراشدة باعتباره تجربة تاريخية فحسب؟ أم أن هناك قيمةً أخرى لهذه الفترة؟ وما علاقة ذلك بروح التشريع؟

٣ - هل كان هناك شكل محدد لروح التشريع في تلك الفترة؟ وما مدى أهمية تلك الفكرة في المرحلة الأولى للتشريع الإسلامي لا سيما الجانب السياسي منه؟

* * *
* *
*

المَبۡحَثُ الأَوَّلُ

روح التشريع عند النبي ﷺ

بالنظر في السنة النبوية المطهرة نجد أن هناك نوعينِ من التشريعات؛ **الأول** خاص بالرسالة، أي بحكم كون النبي ﷺ رسولًا يبلِّغ عن ربه ويبشِّر وينذر بوحي السماء، وما يتعلق بذلك من الفتاوى التي تفسّر غامض هذا الوحي، وتفصّل مجمله. **والثاني** خاص بالإمامة أو السياسة، ويشمل كل أقواله ﷺ، وأفعاله، وقراراته الخاصة بالدولة والسياسة في مختلف المجالات والميادين، وكذلك تصرفاته ﷺ بالحكم، أي القضاء بين الناس في منازعاتهم التي يتحاكمون إليه للفصل فيها[1].

وما يعنينا في تلك الدراسة هو النوع الثاني؛ لأنه يوضح مدى كفاءة النبي ﷺ في رئاسته للدولة، وإدارته لشؤونها العامة والمتنوعة وفق المصلحة، وفي هذا القسم تدخل الآثار والسنن والمأثورات التي تتحدث عن قسمة الغنائم، والتصرفات المالية المتعلقة بالأرض والزراعة والتجارة والحرف والصناعات..، وتجييش الجيوش وتجهيزها وخوضها المعارك والحروب، وكذلك عقد المعاهدات والأمور الإدارية المتعلقة بتعيين القادة والأمراء والولاة والقضاة والعمال[2].

يتضح لنا مما سبق أن هناك جانبًا كبيرًا من سنة النبي ﷺ يتسم بالمرونة والسعة، خاصةً في المجال السياسي وإدارة شؤون الحرب، مما يشكل مناخًا ملائمًا لظهور فكرة روح التشريع، والتي تتحول بعد ذلك إلى مبدأ أصيل في الفكر السياسي الإسلامي لا سيما في جانبه التشريعي؛ لتكون ترجمةً واقعيةً في ذلك العهد وما تلاه من عهود، فالمرونة يتولد عنها الانسجام والتوافق بين القوانين والتشريعات وبين الأوضاع السياسية آنذاك، في مقابل الثبات الذي يحافظ على مبادئ الشريعة نفسها.

---

(١) راجع: الإمام القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مطبعة الأنوار (١٩٣٨م)، (ص٢٣، ٢٤).

(٢) راجع: د. محمد عمارة، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة (١٩٨٦م)، (ص٦١، ٦٢).

يقول الدكتور القرضاوي:

« إذا تأملنا في السنة المطهرة - قولًا وفعلًا وتقريرًا - وجدناها حافلةً بشتى الأمثلة والدلائل التي يتمثل فيها الثبات والمرونة جنبًا إلى جنب؛ يتمثل الثبات في رفضه ﷺ التهاون أو التنازل في كل ما يتصل بتبليغ الوحي أو يتعلق بكليات الدين، وقيمه، وأسسه العقائدية والأخلاقية...، وفي مقابل ذلك، نجد مرونةً واسعةً في مواقف السياسة و « التكتيك » ومواجهة الأعداء، بما يتطلبه الموقف المعين، من حركة ووعي وتقدير لكل الجوانب والملابسات، دون تزمت أو تشنج أو جمود »[(١)].

تتحدد روح التشريع إذن عند النبي ﷺ في عامل المرونة الذي يعتمد بالدرجة الأولى على الاجتهاد في القرارات والمواقف وفقًا لمعطيات الواقع السياسي في عهده ﷺ، ما يهدف إلى تفادي الصدام الممكن حدوثه بين أسلوب القيادة السياسية المتمثلة في شخصه ﷺ، و طبيعة نظام الدولة الإسلامية آنذاك.

وهناك العديد من الأمثلة والنماذج الحية التي تدل على روح التشريع عند النبي ﷺ باعتباره رئيسًا للدولة الإسلامية:

وأول هذه الأمثلة يتمثل في الوثيقة أو المعاهدة التي كانت بين المسلمين وغيرهم؛ حيث تتلخص الروح السياسية للإسلام في هذا العهد الذي أعطاه النبي ﷺ لليهود بعد وصوله إلى المدينة المنورة، حين أقر النبي معاهدةً دوليةً تعد نموذجًا تقدميًّا وسبَّاقًا لأرقى أشكال التعامل الإنساني، معاهدة بكامل المضمون العصري لكلمة معاهدة في المجالات الدولية، وهي المعاهدة التي كانت في شكل كتاب وعهد من الرسول ﷺ لليهود[(٢)].

والذي يعنينا هنا هو نصوص قليلة من هذه الوثيقة التاريخية[(٣)]، وأول هذه

---

(١) د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام، ط٦، (ص٢٠٩ - ٢١١).

(٢) د. فضل اللـه إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي (ص٣٦).

(٣) ورد نص هذه الوثيقة في: ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، عبد الحفيظ شلبي، مكتبة الحلبي، القاهرة (١٩٦٩م)، (١/ ٥٠١ - ٥٠٤). أيضًا محمد حميد اللـه: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (١٩٥٦م)، (ص١٥ - ٢١). وخلاصة هذه المعاهدة هي، أولًا: أن للجماعة شخصية دينية وسياسية ومن حق الجماعة أن تعاقب المفسد، وأن =

النصوص هو ما ورد في افتتاحية الوثيقة:

« بسم اللّه الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.... ».

ويقرر هذا النص - ولأول مرة في التاريخ - مبدأ جواز الانضمام إلى المعاهدات بعد توقيعها[١]، وبالتالي يفتح باب الانضمام إلى الدولة الناشئة لقبائل أخرى غير القبائل المؤسسة التي أبرمت هذه الوثيقة[٢]. وهذا يكشف عن أمرينِ جوهريينِ:

أولهما: عنصر الاستمرار والدوام في الدولة الناشئة.

وثانيهما: أن الانتماء إلى هذه الدولة الجديدة، لم يعد قائمًا على أمور لا دخل لإرادة الإنسان فيها، كأن يولد الإنسان على إقليم معين أو في قبيلة معينة، وإنما أصبح هذا الانتماء قائمًا على الاختيار الحر[٣].

ولا شك أن ذلك الأمر يعد تشريعًا سياسيًّا يجيز حرية المواطنة، التي لم تعرف في أي نظام سياسي آنذاك، وإليها يرجع الفضل في اتساع حجم الدولة الإسلامية من حيث عدد مواطنيها، والذين ينتمون إليها. مما يدل على سعة الأفق السياسي للنبي ﷺ من جهة، ومرونة القوانين والتشريعات التي يضعها من جهة أخرى.

كما تقرر الصحيفة أو الوثيقة مبدأ حرية العقيدة - أحد المبادئ التي قيل: إنها ظهرت في العصر الحديث - بحيث تضع هذا المبدأ موضع التطبيق العملي، ويتضح ذلك مما ورد في الصحيفة من أن « لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ». وبذلك تكون

= تؤمن المطيع. ثانيًا: أن الحرية الدينية مكفولة للجميع. ثالثًا: على سكان المدينة من مسلمين وغير مسلمين أن يتعاونوا ماديًّا وأدبيًّا وعسكريًّا، وعليهم أن يردوا متساندين أي اعتداء قد يوجه لمدينتهم. رابعًا: الرسول ﷺ هو الرئيس الأعلى لسكان المدينة، وتعرض عليه القضايا الكبرى، وصور الخلاف بين طائفة وأخرى ليفصل فيها. وعلى الرغم من موقف المسلمين السمح كان اليهود غير مخلصين لهذه المعاهدة، ويبدو أنهم قبلوها ريثما يدبرون أمرهم. راجع: د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي، ط١٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٩٩م)، (١/ ٢٨٦).

(١) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٦، المكتب المصري الحديث (١٩٨٣م)، (ص٦٢).

(٢) فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة (١٩٨٤م)، (ص١٣٦).

(٣) المرجع السابق (ص١٣٧).

الحرية الدينية مكفولةً للجميع[١].

كما تؤكد الوثيقة « أنه من خرج فهو آمن، ومن قعد فهو آمن في المدينة ». وهي بذلك تُرسِّخ مبدأ الحرية الشخصية قبل أن يظهر على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعي بعشرة قرون على الأقل، فليست الحرية الشخصية في جوهرها إلا حقًّا في الأمن، حقًّا في أن يكون المرء آمنًا من الاعتداء عليه في نفسٍ أو عرضٍ أو مالٍ أو مأوى، وله الحرية في أن يغدو ويروح[٢].

وبهذا التشريع الحكيم أضفى الإسلام على العلاقات الخارجية صفةً أخلاقيةً، فمعاملة المسلمين لغير المسلمين ليست سوى امتداد لمعاملة المسلمين لإخوانهم من المسلمين، تخضع لنفس القانون الأخلاقي المنظم للعلاقات الداخلية والخارجية[٣].

« إن كلمة الدستور هي أقرب إطلاق مناسب في اصطلاح العصر الحديث على هذه الوثيقة. وهي إذا كانت بمنزلة إعلان دستور، فإنه شمل جميع ما يمكن أن يعالجه أي دستور حديث يُعنَى بوضع الخطوط الكلية الواضحة لنظام الدولة في الداخل والخارج، أي فيما يتعلق بعلاقة أفراد الدولة بعضهم مع بعض، وفيما يتعلق بعلاقة الدولة مع الآخرين »[٤].

ويمكن القول هنا: إن القانون الدولي الإسلامي هو القانون الدستوري الإسلامي. وهذا يناقض ما ذهب إليه مفكرو السياسة الغربيون أمثال: ميكيافيللي وهيجل، ممن يرون أن الخلق الاجتماعي لا يوجد إلا داخل الوطن الواحد، ولا وجود له فيما وراء الحدود، بل إن الحرية من كل قيد سوى مصلحة الوطن هي القاعدة المنطقية للسلوك الدولي؛ ولهذا كانت المعاهدات - في رأيهم - غير ملزمة إلا بالشكل الذي تراه الدولة محققًا لمصلحتها[٥]. ولقد كان لهذه الأنانية السياسية دورها الهدام في

(١) راجع: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص٦٣).

(٢) راجع: فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (ص١٣٨).

(٣) محمد عبد المعز نصر: في الفكر السياسي العربي والمجتمع، مكتبة الرسالة، القاهرة (١٩٩٩م)، (ص٤٨).

(٤) د. محمد سعيد البوطي: فقه السيرة النبوية مع موجز تاريخ الخلافة الراشدة، ط٤، دار السلام، القاهرة (١٩٩٧م)، (ص١٥٢).

(٥) المرجع السابق (ص٨٩).

العلاقات الدولية كما تجلى بوضوح في الحربينِ العالميتين، وفيما يحدث في العالم الآن[1].

ولا شك أن سيرة النبي ﷺ مليئة بالمواقف التي تتجلى فيها روح التشريع بشكل واضح، فقد امتدت مرونة النبي ﷺ في المجال السياسي إلى أخذه بآراء الصحابة حتى لو خالفت رأيه؛ فعلى سبيل المثال: نجده ﷺ يأخذ برأي أصحابه في الخروج يوم بدر، وفي المنزَل الذي ينزل عنده[2]. وفي الخروج أو البقاء في المدينة يوم أُحُد[3]. وأخذه برأي سلمان الفارسي في حفر الخندق حول المدينة[4]. واستخدامه المنجنيق في غزوة الطائف[5]. وحثه على الإنتاج الحربي حتى إنه جعل صانع السهم كالمجاهد الرامي به في استحقاق المثوبة من اللّٰه - تعالى - وفي مصالحة بعض الأحزاب على ثلث ثمار المدينة[6].

وثمة دلالة قوية في هذا الصدد، وهي أن حالات الغزو والمعاهدات والصلح بين المسلمين وغيرهم تخضع لما يسمى بالسياسة الشرعية، أو ما يسميه البعض « حكم الإمامة ». وبيان ذلك أن مشروعية فرض الجهاد من حيث الأصل حكم تبليغي، لا يخضع لأي نسخ أو تبديل، كما أن أصل مشروعية الصلح والمعاهدات ثابتٌ لا يجوز إبطاله، أو اجتثاثه من أحكام الشريعة الإسلامية. غير أن جزئيات الصور التطبيقية المختلفة لذلك تخضع لظروف الزمان والمكان، وحالة المسلمين وحالة أعدائهم، والميزان المحكم في ذلك إنما هو بصيرة الإمام المتدين العادل، وسياسة الحاكم المتبحِّر في أحكام الدين، مع إخلاص في الدين، وتجرد في القصد، إلى جانب الاعتماد الدائم على مشاورة المسلمين، والاستفادة من خبراتهم وآرائهم المختلفة[7].

---

(١) د. فضل اللّٰـه إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي (ص٣٨).

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة، ط٥، (١٩٩٨م)، (٣/ ٣٠٣).

(٣) المصدر السابق (٤/ ١٤).

(٤) المصدر السابق (٤/ ٩٧).

(٥) المصدر السابق (٤/ ٣٣٩).

(٦) المصدر السابق (٤/ ١٠٦).

(٧) د. سعيد البوطي: فقه السيرة النبوية (ص١٦٠).

تتجلى مرونة الحاكم إذن في أن تتناسب التشريعات الخاصة بالحرب، والجهاد مع الأوضاع السياسية للدولة الداخلية والخارجية.

فإذا رأى الحاكم أن من الخير للمسلمين أن لا يجابهوا أعداءهم بالحرب والقوة، وتأكد من صلاحية رأيه بالتشاور، فله أن يجنح إلى السِّلم معهم، وهو بذلك لا يصطدم بنصٍّ من النصوص الشرعية الثابتة، ريثما يأتي الظرف المناسب والملائم للقتال والجهاد، وله أن يحمل رعيته على القتال والدفع، إذا ما رأى المصلحة والسياسة الشرعية السليمة في ذلك الجانب[1].

ويعد صلح الحديبية من الأمثلة التي تبدو فيها روح التشريع عند النبي ﷺ واضحةً، فحيثما بعثت قريش سهيل بن عمرو إلى رسول اللَّه ﷺ ليعقد الصلح معه دعا الرسول ﷺ عليَّ بن أبي طالب ﷺ، وقال له: « **اكتب بسم اللَّه الرحمن الرحيم** ». فاعترض سهيل وقال: لا أعرف هذا، ولكن اكتب: باسمك اللَّهم. فقال رسول اللَّه ﷺ: « **اكتب باسمك اللَّهم** ». فكتبها، ثم قال: « **اكتب، هذا ما صالح عليه محمد رسول اللَّه، سهيل بن عمرو** ». فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول اللَّه، فلِمَ أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك. فقال رسول اللَّه ﷺ: « **اكتب، هذا ما صالح عليه محمد بن عبد اللَّه، سهيل بن عمرو، اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض على أنه من أتى محمدًا من قريش بغير إذن وليه، رده عليهم، ومن جاء قريشًا ممن مع محمد، لم يردوه عليه...** »[2].

ومن الملاحظ أن روح التشريع تتجلى عند النبي ﷺ في هذا الصلح في عدة مواطن:

الأول: في قوله ﷺ ذلك اليوم: « والله لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها ».

والثاني: في قبوله ﷺ أن يكتب في عقد الصلح: « باسمك اللَّهم » بدلًا من « بسم اللَّه الرحمن الرحيم »؛ لأن تلك التسمية قد رفضتها قريش.

---

(١) د. سعيد البوطي: فقه السيرة النبوية (ص١٦٠).

(٢) ابن كثير: البداية و النهاية (٤/ ١٦٩).

والثالث: في قبوله ﷺ أن يمحو كلمة « رسول اللّه » بعد اسمه الكريم، على حين رفض علي رضي الله عنه أن يمحوها بعد كتابتها.

والرابع: في قبوله ﷺ من الشروط ما في ظاهره إجحاف بالمسلمين، وإن كان في عاقبته كل الخير[(١)].

ولا شك أن موقف النبي ﷺ إزاء صلح الحديبية لم يكن عن ضعف أو خوف؛ لأنه لا يستطيع أحد أن ينكر مدى قوته ﷺ وشجاعته وثباته على الحق، ولكن اتسم هذا الموقف بالمرونة التي كان يتحلى بها المصطفى ﷺ؛ فقد كانت نظرته لأمور الدنيا قائمةً على العقل والحكمة التي منحه اللّه إياها، فيرى ما لا يراه غيره من صحابته الكرام؛ ليقدم المصالح الحقيقية والمستقبلية على بعض الاعتبارات الشخصية، كأن يظن بعض الصحابة أن قبول هذا الصلح بتلك الشروط فيه إجحاف لحقوق الجماعة المسلمة، وأيضًا لإدراكه ﷺ أن مثل هذه الشروط تتعلق بمواقف جزئية وسياسات وقتية، تتغير بتغير ظرفي الزمان والمكان، أما المواقف التي ترتبط بالعقيدة أو المبدأ، فلم يقبل فيها أي مساومة أو تساهل.

وهناك أحاديث كثيرة يمكن الاستدلال بها على مرونة المصطفى ﷺ؛ منها: التعبير العملي والتطبيقي للمغزى الذي يهدف إليه حديث الرسول ﷺ حينما قال: **« اللّهم من ولي من أمر أمتي شيئًا فشَقَّ عليهم فاشقُقْ عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئًا فرفق بهم فارفق به »**[(٢)].

ومن الأحاديث المشهورة المأثورة عن النبي ﷺ قوله: « **لا ضرر ولا ضرار** »[(٣)]. فدفع الضرر أو المفسدة إذن هو نوع من المصلحة، ويترتب على ذلك أن الأحكام الشرعية يجب أن تكون مسايرةً للصالح العام.

وإذا كان القرآن الكريم قد جاء بآيات صريحة ومحددة تحديدًا صارمًا في كثير من الأحكام، مثل قول اللّه – تعالى – في حد السرقة: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ

---

(١) د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام (ص٢١٢).

(٢) رواه مسلم في صحيحه عن السيدة عائشة – رضي اللّه عنها –.

(٣) حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسندًا. ورواه مالك في الموطأ.

﴿أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. إلا أن ذلك لم يمنع النبي ﷺ من الاجتهاد في تطبيق هذا الحد حينما تتغير الظروف، فلم يطبقه في الحروب؛ لذا فقد نهى ﷺ عن أن تُقطع يد السارق في زمن الحرب، وكان ذلك خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هربًا من القصاص[١].

وإذا كان رسول اللّٰه ﷺ قد رفض القضاء إذا كان على جهلٍ وإن أصاب صاحبه الحق؛ لأنه لم يأتِ الأمر من بابه، وإنما هي رمية من غير رامٍ، إلا أنه أقر اجتهاد معاذ ابن جبل في القضاء حين بعثه إلى اليمن، ودار بينه وبين معاذ الحوار التالي:

قال ﷺ: « **يا معاذ بمَ تقضي بين الناس؟** ».

قال معاذ: بكتاب اللّٰه.

قال ﷺ: « **فإن لم تجد في كتاب اللّٰه؟** ».

قال معاذ: أقضي بسنة رسوله.

قال ﷺ: « **فإن لم تجد في سنة رسوله؟** ».

قال معاذ: أجتهد رأيي.

ففرح الرسول ﷺ بإجابات معاذ، وقال: « **الحمد للّٰه الذي وفق رسولَ رسولِ اللّٰه لما يرضي اللّٰه ورسوله** »[٢].

لقد بين رسول اللّٰه ﷺ هنا أن القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان للتشريع - إذا كان النص قطعيًّا - وهما القانون الأساسي للمسلمين، ومرجع كل مجتهد إسلامي في أي زمن، يأخذ بأحكامهما، ويجتهد في ضوئهما، ويهتدي بروحهما، أما إذا لم يكن في الكتاب والسنة نصٌّ قطعي[٣]، وعندما يختلف الشأن في تقدير الرواية بالنسبة للحديث، فإن الأمر يقتضي الاجتهاد من فقهاء المسلمين لتحديد المقصود[٤].

وفي قوله ﷺ: « **إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر** ».

---

(١) راجع: د. فضل اللّٰه إسماعيل، روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي (ص٣٩).

(٢) د. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٣١٥، ٣١٦).

(٣) مثل: تحديد عقوبة شارب الخمر.

(٤) المرجع السابق (ص٧٦).

فإنه يقرر بذلك مبدأ « الاجتهاد » لاستنباط الحكم الشرعي لكل واقعة تحدث، إما من نص أو من قياس عليه، أو غير ذلك من اعتبار المقاصد والمصالح التي جاء بها الشرع، كما يقرر أن المجتهد في ذلك مأجور مثاب من الله وإن أخطأ[١].

ومن اجتهاد النبي ﷺ أنه أخذ الفداء من أسرى بدر؛ لأن حكم الأسرى لم يشرَّع في ذلك الحين، ولم ينزل الوحي بحكم هؤلاء الأسرى، فاجتهد النبي ﷺ واستشار أبا بكر وعمر، فأشار أبو بكر بأخذ الفداء وخالفه عمر، فأخذ النبي ﷺ الفداء من الأسرى. ومنه أيضًا إذنه للمتخلفين عن غزوة تبوك بالبقاء في المدينة بناءً على ما ادَّعوه من أعذار[٢].

إذن فالاجتهاد ثابت وواقع في عصر النبي ﷺ، إلا أنه لم يكن مصدرًا للتشريع مستقلًّا عن الوحي. وبيان ذلك أن اجتهاد النبي ﷺ إما أن يكون عن إلهام له، وإما أن يكون بدون إلهام إلهي، وفي هذه الحالة لا يقره الله على اجتهاده إذا لم يكن صوابًا كما في قضية أسرى بدر؛ إذ نزل القرآن مبينًا أن أخذ الفداء ما كان صوابًا، وكذا نزل العتاب لإذنه للمتخلفين عن غزوة تبوك بالبقاء في المدينة، قال تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [التوبة: ٤٣]. فاجتهاد النبي ﷺ مردُّه إلى الوحي وليس بمصدر مستقل للتشريع[٣].

وتتمثل روح التشريع عند النبي ﷺ في طريقة الدعوة وسياسة الناس، ومخاطبتهم على قدر عقولهم؛ لذا أمر ﷺ بالتيسير والتبشير، ونهى عن التعسير والتنفير، وكان من أخلاقه ﷺ أنه « ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس عنه »[٤].

ولقد كانت وصية الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن تحمل هذا المعنى؛ حيث قال ﷺ لمعاذ: « **يسر ولا تعسر، وبشر ولا تنفر** »[٥].

---

(١) د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام (ص٢١٦).

(٢) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط١٣، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٦م)، (ص٩٦).

(٣) المرجع السابق (ص٩٧).

(٤) د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام (ص٢١٨).

(٥) ابن هشام: السيرة النبوية (٤/ ١٣١).

ولقد كان النبي ﷺ حريصًا على الأخذ بروح التشريع حتى في آخر أيامه، فمن الثابت تاريخيًّا أنه ﷺ لم يعين للمسلمين من يقوم بأمر الدولة الإسلامية بعد وفاته، بل لم يحدد ﷺ الطريقة التي تُتبع في اختيار الحاكم بعده، وإنما أوضح القواعد العامة التي يجب أن يراعيها الحاكم، كما أوضح المثل العليا التي يجب التمسك بها والحفاظ عليها من جانب الحاكم والمحكومين على السواء[1].

* * *
* *
*

(١) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص٧١).

المَبْحَثُ الثَّاني
روح التشريع عند الخلفاء الراشدين

لقد بدأت مرحلة الخلافة الراشدة بعد أن بلّغ الرسول العظيم ﷺ الرسالة وأدى الأمانة، ومضى إلى ربه حميدًا، وتَرَكَ للأمة كتاب اللَّه - تعالى - وسنته ﷺ، وأصحابًا راشدين سعدوا بصحبته، وتعلموا من علمه وتأدبوا بآدابه، وعايشوا الأحداث والقضايا في عهده، وسمعوا ما قضى به، وعلموا أسباب نزول آيات القرآن الكريم، وفقهوا ما قال النبي ﷺ من حديث؛ لذا فقد أضاءت في جوانحهم الأنوار الإلهية التي اقتبسوها من المصطفى ﷺ، فصاروا بذلك أئمةً في أمور الدين والدنيا[١].

ولما كانت خلافة الرسول ﷺ أمرًا متروكًا لصحابته الكرام من المهاجرين والأنصار، فقد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي ﷺ مباشرةً؛ حتى يتسنى لهم النقاش والتشاور في هذا الأمر، إلى أن تمت البيعة لأبي بكر الصديق - رضي اللَّه تعالى عنه -[٢].

إذن يقوم اختيار الخليفة أو الحاكم على أساس مبدأ الشورى، وتعني الأخذ بالرأي أو البيعة المقابلة للانتخاب في أساليب العصر...، ولما كان هذا الأمر ليس من الكليات، بل هو من الأمور الفرعية، فقد اجتهد في طريقته العلماء والفقهاء في كل عصر وفقًا لمقتضيات الأمور[٣].

ومن الملاحظ أن النبي ﷺ كان حريصًا على عدم تحديد شخصية معينة لتولي منصب الخليفة من بعده، كما لم يُشِرْ إلى قاعدةٍ قانونيةٍ تنظم طريقة اختيار الرئيس.

---

(١) د. أحمد الشافعي: المدخل إلى الشريعة الإسلامية (ص٥٩).

(٢) راجع: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة (١٩٦٢م)، (٣/ ٢١٨)، راجع أيضًا: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق وتعليق د. علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٦م)، (٢/ ٥٦٨).

(٣) د. أحمد فؤاد عبد الجواد: البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دار قباء، القاهرة (١٩٩٨م)، (ص٣٣).

وإنني أرى أن ثمة دلالة واضحة من هذا التصرف النبوي لقد أراد ﷺ أن يجعل شأن الدولة الإسلامية للمسلمين أنفسهم، وأن أمور الخلافة ليست حكرًا على أحدٍ بعينه، وإنما تكون لمن لديه القدرة على إدارة شؤون البلاد والعباد.

وقد استنتج فقهاء السياسة الإسلامية ومفكروها من ذلك التصرف القانون المنظِّم لأمر الخلافة، وهو إما عن طريق البيعة أو الانتخاب.

ويترتب على هذا الأمر أن قانون الخلافة يتناسب مع طبيعة ومبدأ الحكم في الدولة الإسلامية، وهو ما قامت عليه روح التشريع، كما يتناسب أيضًا مع ظروف المكان والزمان؛ ليظل قانونًا عامًّا يناسب كل مراحل الدولة وتطوراتها.

ولقد انتشر الإسلام في مرحلة الخلافة الراشدة شرقًا وغربًا، وفتح اللَّه على المسلمين بلاد كسرى وقيصر، وأضاء الإسلام بلاد العراق والشام ومصر وشمال إفريقيا، ولكل قطر من هذه الأقطار حضارته وعاداته وتقاليده وأعرافه وقوانينه.

وأدت تلك الفتوحات الإسلامية إلى اختلاط العرب الفاتحين وأهل البلاد التي فتحوها، ومنهم من اعتنق الإسلام، ومنهم من بقي على دينه، ونشأت بينهم علاقات، ووقعت معاملات أوجبت على فقهاء الصحابة أن يبحثوا عن القواعد التي تنظم هذه العلاقات، وأن يبينوا حكم الشرع في هذه المعاملات[1].

وهنا يبرز الدور الأساسي لمبدأ روح التشريع؛ حيث يقوم ذلك المبدأ بالحفاظ على حالة التوافق، والانسجام بين ما يصدر من قوانين وتشريعات لتنظيم الأوضاع السياسية والاجتماعية الجديدة التي ترتبت على الفتح الإسلامي، وبين مبدأ وطبيعة الحكم الإسلامي، وكذلك المبادئ العامة لدستور دولة الإسلام، في ظل مراعاة كاملة للعادات والتقاليد والأديان الخاصة بالبلاد المفتوحة.

ويعلق الدكتور منظور الدين أحمد على تلك الفتوحات الإسلامية في عصر الخلافة، مبينًا أثرها في إبراز مبدأ روح التشريع، فيقول: « لقد أعطى الانتشار المحلي والإقليمي للشريعة الإسلامية شخصيةً فريدةً؛ حيث تم احتواء عناصر التنوع للظروف المحلية المختلفة في جوهر الشريعة، فلقد أكدت الدراسات الاجتماعية للشريعة

---

(١) د. أحمد الشافعي: المدخل إلى الشريعة الإسلامية (ص٥٩، ٦٠).

أنها بقيت ولم يمسها أي تغير في عمليات التطبيق، ولا حتى في إعدادها للتطبيق في ظروف إقليمية مختلفة، وهذا يبرهن على أنها مرنة لدرجةٍ عالية »[١].

ولم تقتصر آثار الفتح الإسلامي في عهد الخلافة الراشدة على المسلمين فحسب، بل امتدت إلى غير المسلمين أيضًا؛ مثل: أهل الذمة، وهم رعية الدولة الإسلامية من الذين ظلوا على دينهم ولم يعتنقوا الإسلام، فلا بد من تنظيم علاقاتهم بالدولة، وبيان ما لهم من حقوق، وما عليهم من واجبات إزاء ما يتمتعون به في ظلالها؛ لذلك كله اجتهد الفقهاء في التماس الأحكام الخاصة بتلك القضايا في كتاب اللَّه - تعالى - وسنة رسوله ﷺ، فإن لم يجدوا فيها حكمًا صريحًا اجتهدوا وأعملوا الرأي، وذلك في حدود ما فهموا وعلموا من مقاصد الشريعة وقواعدها؛ لإقامة الحق والعدل، وتحقيق مصالح الناس[٢].

أ - منهج الخلفاء في تطبيق روح التشريع:

لقد كان منهج الخلفاء في تطبيق روح التشريع قائمًا على مدى قدرتهم على الاجتهاد، ومحاولة استصدار قوانين وتشريعات جديدة من أصول مبادئ دستورية ثابتة.

فكان الخلفاء الراشدون إذا عُرض عليهم أمر من أمور الدولة أو الرعية التمسوا حكمه في كتاب اللَّه - تعالى - فإن لم يجدوا الحكم فيه اتجهوا إلى السنة المطهرة، فإن لم يجدوا الحكم تحولوا إلى الرأي، وقضوا بما أداهم إليه اجتهادهم[٣].

ويعلق الأستاذ عبد الوهاب خلاف على هذا المنهج في كتابه « السياسة الشرعية » قائلًا: « وقد ظهرت الروح (روح الاجتهاد) فيما سلكه الراشدون بعد وفاة الرسول ﷺ في تدبير الشؤون العامة للدولة، فكانوا يهتدون في نظمهم وسائر تصرفاتهم بما شرع اللَّه - تعالى - في كتابه، وعلى لسان رسوله، وإن حدث لهم ما ليس له حكم في كتاب اللَّه ولا سنة رسوله اجتهدوا رأيهم، واتبعوا ما أدى إليه

---

(١) د. منظور الدين أحمد: النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث (ص٩٩).

(٢) د. أحمد الشافعي: المدخل إلى الشريعة الإسلامية (ص٦٠).

(٣) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٩٩).

اجتهادهم مما رأوا فيه مصلحة الأمة ولا يخالف روح الدين، وكثيرًا ما كان اجتهاد أحدهم يخالف اجتهاد صاحبه، بل قد يخالف ما يُفهم من ظاهر النص، وما اتُّهم مجتهدٌ منهم أنه على غير الحق، ما دامت الغاية: المصلحة وعدل اللَّه، والوسيلة: اجتهاد الرأي وإمعان النظر[١].

ومن هنا يمكن القول بأن روح الاجتهاد عند الخلفاء هي الوسيلة لتحقيق روح التشريع. فالغرض من الاجتهاد هو إيجاد القانون أو الحكم لقضية ما مستحدثة دون تعارض مع الدستور العام للدولة، وكذلك دون إغفال معطيات جديدة ساهمت في تشكيل الحياة السياسية والاجتماعية لدولة الخلافة.

ب - مظاهر الأخذ بروح التشريع في عهد الخلافة الراشدة:

تعلم المسلمون من قائدهم ومعلمهم النبي محمد ﷺ قبل وبعد وفاته الأخذ بروح التشريع في تسيير أمور الحكم، فقد ترك لهم الأمر ليختاروا لأنفسهم من يسوس لهم حياتهم على الوجه الذي يلائم أحوالهم ويناسبهم[٢].

وقد أكد **أبو بكر الصديق** ﷺ هذه الروح عندما تمت له البيعة، وصعد المنبر وخطب في الناس، فقال: « يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول اللَّه ﷺ يطيق، إن اللَّه اصطفى محمدًا على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوِّموني... »[٣].

ويقرر أبو بكر في هذه الخطبة أن الخليفة أو الحاكم إنما يستمد سلطته من الأمة، فهي التي توليه الحكم وتوجهه وتراقبه وتسأله، بل وتعزله إذا وُجد من الأسباب ما يسوغ ذلك[٤].

---

(١) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية، القاهرة (١٩٢٩م)، (ص٨).

(٢) د. فضل اللَّه إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي (ص٤٥).

(٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك (٣/ ٢٢٤).

(٤) د. ماجد راغب: الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٦م)، (ص١٠٢).

وتتجلى مرونة أبي بكر الصديق ﷺ في أروع صورها عند إنفاذ جيش أسامة ابن زيد، ويضرب المثل الأعلى في حفظ حقوق القائد بالنسبة لمن هم تحت إمرته، بحيث لا تتدخل سلطة عليا في سلطته إلا باستئذان، فيقول لأسامة: « إن رأيت أن تعينني بعمر فافعل! ». فيأذن له أسامة، ويعود الفاروق إلى المدينة ليكون عونًا لخليفة رسول الله ﷺ[١]. وكان أبو بكر يستطيع أن يستبقي عمر دون إذنٍ من أحد؛ لأنه يمثل القائد الأعلى للدولة الإسلامية التي تتسم بالرقي.

بعد ذلك يخطب أبو بكر في الجند خطبةً تتجلى فيها الروح السياسية والعسكرية الصافية، كما يتجلى فيها منهجه العادل السامي في الرحمة والرقة والرأفة حتى في أوقات الحروب، فيقول ﷺ:

« يا أيها الناس، قفوا أوصيكم بعشرٍ فاحفظوها عني: لا تخونوا ولا تغلوا، ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلًا صغيرًا، ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأةً، ولا تعقروا[٢] نخلًا ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرةً مثمرةً، ولا تذبحوا شاةً ولا بقرةً ولا بعيرًا إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له »[٣].

والمتأمل في تلك الوصية يدرك مدى ما تنطوي عليه من الرفق واللين وعدم البطش أو التدمير، بالرغم من أنها وصية تصدر إلى جيش محارب مهمته الأولى هي الحرب والقتال وإذلال العدو.

وإذا كان الغرب في العصر الحديث قد أبهر العالم بإعلانه لحقوق الإنسان، وأنشأ المنظمات العالمية التي ترعى ذلك، فإن الإسلام كان له السبق في هذا الشأن، بل إن أبا بكرٍ لم يكتفِ بالاهتمام بحقوق الإنسان المتمثلة في تلك الوصية وغيرها من الوصايا، فهو يرسخ أيضًا الاهتمام بحق الزرع، وكذلك حق الحيوان.

وليت حكام الغرب ومفكريه - أمثال مونتسكيو - كانوا قد اطَّلعوا على الإسلام وعلى ما فيه من تسامحٍ قبل أن يتهموه بتهمٍ هو منها براء. إن مونتسكيو عندما تحدث عن

---

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك (٣/ ٢٢٦).

(٢) عقر النخلة: قطع رأسها.

(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

الدين قرر أن الدين الإسلامي يوافق الحكومات الاستبدادية[١]، فهل اطَّلع مونتسكيو على المبادئ الأساسية العظيمة التي أتى بها هذا الدين، والتي تصلح لنظم الحكم في كل زمان ومكان، والتي طبقها رسول اللَّه ﷺ وصحابته الأخيار الذين كانوا أصلح من قاد دولةً عبر التاريخ البشري؟ أم أنه كان من الأحرى به أن لا يوجه سهامه المسمومة إلى الدين الإسلامي حتى لا يكشف – مثل غيره – عن حقده الدفين للإسلام[٢]؟!

* * *

وبالبحث عن روح التشريع عند **الفاروق عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين**، ومؤسس الدولة الإسلامية بمفهومها الحديث، نجد أنه كان مشهورًا بالعدل، ومتصفًا بالبأس والجرأة، فكانت الدولة في أيامه دولةً قوية السلطان، ساهرةً على حقوق الرعية ومصالحها، وكان عهده حافلًا بالفتوحات العديدة والتغيرات الملموسة، فكان من أثر ذلك أن ظهرت حاجات جديدة، وتغيرت عادات قديمة، فلا غرو من أن يستتبع هذا التغير في العادات والحاجات تغيرًا في بعض الأحكام، والفتاوى التي كانت في عهد النبي ﷺ أو في عهد الخليفة الأول[٣]، فلم يقف عمر عند حد عدم تطبيق حد السرقة في زمن الحرب كما فعل رسول اللَّه ﷺ، وإنما نجده ينهى عن قطع يد السارق في عام المجاعة، مع العلم بأن النص القرآني عام وشامل، وهو يتمثل في قول اللَّه – تعالى –: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]. ولا يفرق بين زمن الرخاء وزمن القحط، ولكن عمر فهم أن الجزاء الشديد لا يبرره إلا أن يكون السارق قد سرق لغير حاجة، أما الذي حل به العوز والجوع فإن العدالة تقضي بعدم استحقاقه لذلك الجزاء، فحينما تغيرت الظروف رأى عمر أن يتغير الحكم رغم صراحة النص، كذلك لم يوقع – بطريق القياس – في زمن الحرب أية عقوبة على شارب الخمر[٤].

وقد كانت الاتفاقية التي عقدها عمر بن الخطاب مع أهل إيلياء « بيت المقدس »

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر وأنطون نخلة قازان،ط٢، بيروت (٢٠٠٥م)، (١/ ١٠٩).

(٢) د. فضل اللَّه إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي (ص٤٨).

(٣) د. صبحي محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٦١م)، (ص٢٠٥، ٢٠٦)، راجع أيضًا: د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٦٠٩).

(٤) أحمد أمين: فجر الإسلام، ط١٠، دار الكتاب العربي، بيروت (١٩٦٩م)، (ص٢٣٧).

نموذجًا رائعًا للتسامح الإسلامي، وللروح الإسلامية العالية بعد أن طال حصار المسلمين لبيت المقدس، دون أن يريقوا دماء أهله، ورغب أهله في الصلح، واشترطوا أن يتولى العقد معهم الخليفة عمر بن الخطاب بنفسه[١].

وقد جاء في هذه المعاهدة: «بسم اللَّه الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد اللَّه عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تُسْكَن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتقص منها ولا من خيرها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرَهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يُخرجوا منها الروم واللصوص، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبانهم فإنهم آمنون على أنفسهم، وعلى بيعهم وصلبانهم، حتى يبلغوا مأمنهم...، ومن شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منه شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد اللَّه، وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية»[٢].

وفي تلك المعاهدة يضرب الفاروق أروع الأمثلة لإعلاء حقوق الإنسان، فهو يعطي لأهل إيلياء - وهم على غير دين الإسلام - حق الأمن على النفس، وكذلك حق التملك والحفاظ على المال، كما أعطاهم الحق في حرية العقيدة، وممارسة شعائرهم دون أدنى تضييق في أماكن العبادة، كما يطلب منهم إخراج اليهود من بينهم، وذلك حفاظًا على استقرار مجتمعهم؛ لأنه يعلم أن اليهود مصدر قلق لأي مجتمع وجدوا فيه؛ نظرًا إلى أخلاقهم المشينة التي تتسم بالغدر والخيانة وإثارة الفتنة.

ولا شك أن تقدير الإسلام والمسلمين للعهود والمواثيق ينبع من توجيه

---

(١) د. فضل اللَّه إسماعيل: روح القوانين في الفكر السياسي الإسلامي (ص٥١).

(٢) الطبري: تاريخ الرسل والملوك (٣/ ٦٠٩)، (بتصرف يسير).

القرآن الكريم؛ إذ يقول اللَّه - تعالى -: ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ﴾ [النحل: ٩١].

وينبع إلى جانب ذلك تقدير الإسلام لشخصية المجتمعات المخالفة، إذا كانت الضرورة تفرض مواجهةً بين الإسلام وهذه المجتمعات أيًّا كانت عقيدتها وإيمانها، بل أيًّا كانت قيمتها الاجتماعية، وبذلك يُعلي الإسلام من الروح السياسية ويُعلِّم أبناءه - بل العالم كله - أنه إذا فرضت الظروف مواجهةً بين المسلمين وغيرهم أن يكون سلوكهم إنسانيًّا[١].

ومن الآراء المهمة للفاروق عمر ﷺ والتي تتجلى فيها روح التشريع، هو موقفه من بعض الذين ارتدوا عن الإسلام لظروف خاصة (في حالة الحرب)، وأخبره أنس بن مالك أنهم قتلوا في المعركة، فقال عمر: « إنا للَّه، وإنا إليه راجعون. فقال أنس: يا أمير المؤمنين، وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ فقال عمر: كنت أعرض عليهم الإسلام، فإن أبوا استودعتهم السجن »[٢].

وروح التشريع هنا تتمثل في أن عمر لم ير عقوبة القتل لازمةً للمرتد في كل حال، وأنها يمكن أن تسقط أو تؤجل، إذا قامت ضرورة لإسقاطها أو تأجيلها، والضرورة هنا: حالة الحرب، وقرب هؤلاء المرتدين من المشركين، وخوف الفتنة عليهم، ولعل عمر قاس هذا بما جاء عن النبي ﷺ في قوله: « **لا تقطع الأيدي في الغزو** »[٣]؛ وذلك خشية الانضمام إلى صفوف العدو فرارًا من تنفيذ العقوبة[٤].

« وهناك احتمال آخر، وهو أن يكون رأي عمر أن النبي ﷺ حين قال: « **من بدل دينه فاقتلوه** ». قالها بوصفه إمامًا للأمة، ورئيسًا للدولة، أي أن هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية، وعمل من أعمال السياسة الشرعية، وليس فتوى وتبليغًا عن اللَّه، تُلزَم به الأمة في كل زمان ومكان وحال، فيكون قتل المرتد، وكل من بدَّل دينه من

---

(١) د. فضل اللَّـه إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي (ص٥٢).

(٢) البيهقي: السنن الكبرى (٨/ ٢٠٧)، نقلًا عن: د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام (ص٢٢١، ٢٢٢).

(٣) حديث غريب، أخرجه الترمذي في سننه (ص١٤٥٠)، برواية بسر بن أبي أرطأة.

(٤) د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام (ص٢٢٢).

حق الإمام، ومن اختصاصه وصلاحية سلطته، فإذا أمر بذلك نفذ، وإلا فلا....، ولعل الاحتمال الأول هو الأرجح، ولعل الاحتمال الثاني هو ملحظ ما نُقل عن الفقيه التابعي إبراهيم النخعي في حبس المرتد أبدًا حتى يتوب »[١].

وهكذا فإن عمر بن الخطاب الذي يعد من أكثر الصحابة عملًا بروح التشريع لم يقتصر على الاجتهاد فحسب، أو استعمال الرأي في عدم وجود نص من الكتاب والسنة، وإنما ذهب إلى مدى أبعد من ذلك؛ إذ كان يعمد إلى الاجتهاد أو استعمال الرأي مع وجود النص، فكان لا يفسر النص طبقًا لحرفيته أي طبقًا لألفاظه وظاهره، وإنما يفسره طبقًا لحكمته أي طبقًا لباطنه، وهو ما يطلق عليه الدكتور عبد الحميد متولي « روح التشريع »، ولو أدى هذا التفسير إلى عدم تطبيق النص في تلك الحالة[٢].

ولقد حظي نظام الدولة في عهد الخليفة الثاني تطورًا ملحوظًا، جعله يلحق بركب الحضارات التي امتد الإسلام إليها في الشام ومصر والفرس، فكان عمر بن الخطاب ملهمًا وموفقًا أجمل توفيق في الاستجابة للحياة الجديدة، وفي بناء الدولة الإسلامية، فقد قام بتدوين الدواوين، وأنشأ بيت المال للمسلمين، وصك النقود، وكوَّن جيشًا محترفًا لحماية الحدود، ونظَّم المرتبات، ورتَّب البريد، وأنشأ نظام الحسبة، وثبت الهجرة؛ لتكون مبدأً للتاريخ عند المسلمين، بحيث لا يُترك التأريخ بها إلى أي حادث آخر قد يجيء[٣].

وقد يتساءل الكثير من مفكري الغرب في دهشة: كيف استطاع عمر أن يسيطر على العالم الإسلامي مع اتساعه في عهد المواصلات البدائية؟ والإجابة سهلة، فقد كان عمر يهتم اهتمامًا كبيرًا باختيار ولاته، ويراقبهم بوسائل مختلفة بعد الاختيار، حتى يمكن القول بأن: عين عمر كانت في كل مكان[٤].

ومن روائع عمر في تطبيقه للتشريع الإسلامي نصًّا وروحًا أنه استحدث ضوابط

---

(١) د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام (ص٢٢٢).

(٢) د. عبد الحميد متولي: أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (ص١٢١).

(٣) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٦٠٩).

(٤) المرجع السابق (ص٦١١).

لمن يوليهم الإمارة والسلطة؛ حتى لا يستغلوا سلطانهم في المساس بالمال العام، فكل من يثبت عليه أي استغلال كان يحاسبه ثم يعزله، ومن لا يثبت عليه استغلال، ولكن توجد شبهة في زيادة ملكيته بعد توليه السلطة كان يقاسمه ماله، فتعود ملكيته إلى أقل ما كانت عليه قبل السلطة، وكان له مفتشون ماليون على الولاة، وليس الأمر يتعلق بالمال فقط، وإنما في كل ما يقتضيه خُلُق الحاكم المسلم في نفسه وعمله وسلطته، حتى إنه كان على كل والٍ ألا يجعل لداره بابًا حتى لا يكون بينه وبين المسلمين حائل في ليل أو نهار، سواء من ذوي الحاجة أو المظالم، وبهذا يصبح ولاته صورةً مصغرةً منه، وكان يشعر بأن أي تقصيرٍ من أحد ولاته إنما هو تقصير منه هو، ويعد مسؤولًا عنه أمام اللَّه – تعالى –[1].

وقد عهد عمر بن الخطاب إلى الأخذ بروح التشريع حتى في آخر حياته، فعندما طُعن ﷺ هرع إليه بعض الصحابة يطلبون منه أن يستخلف من يراه صالحًا من بعده، فقال: « ما أرى أحدًا أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين تُوفِّي رسول اللَّه ﷺ وهو عنهم راضٍ »[2].

وبذلك جعل عمر هذا الأمر من بعده شورى بين ستة أشخاص؛ وهم: عثمان ابن عفان، عليّ بن أبي طالب، طلحة بن عبيد اللَّه، الزبير بن العوام، سعد ابن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف – رضي اللَّه تعالى عنهم –. وكان بإمكان عمر أن يجعل الخلافة لواحد من هؤلاء على سبيل التعيين، لكنه امتنع عن ذلك قائلًا: « لا أتحمل أمركم حيًّا وميتًا، وإن يرد اللَّه بكم خيرًا يجمع أمركم على خير هؤلاء كما جمعكم على خيركم بعد نبيكم ﷺ »[3].

« وهكذا فإن عمر أول من شكل هذه الفئة من الصحابة، وسميت بأهل الشورى، وعهد بأمر الخلافة من بعده إليها، فكانوا بذلك بمثابة أعلى هيئة سياسية في الحكم »[4].

---

(١) د. عبد الحليم حفني: جوهر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٨٨م)، (ص٢٣٢).

(٢) جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، ط٢، دار الفجر للتراث، القاهرة (٢٠٠٤م)، (ص١٠٩، ١١٠).

(٣) محمد البوطي: فقه السيرة النبوية مع موجز الخلافة الراشدة (ص٣٥٩)، أيضًا ابن كثير: البداية والنهاية، ط٥، دار الحديث، القاهرة (١٩٩٨م)، (٧/ ١٣٧).

(٤) محمد البوطي: فقه السيرة النبوية مع موجز الخلافة الراشدة (ص٣٥٩).

ومن الجدير بالذكر أن عمر بن الخطاب قد أوصى بأن يكون ابنه عبد اللَّه ابن عمر حاضرًا ذلك المجلس الذي سوف يتم فيه اختيار الخليفة، ولكن بصفته مستشارًا وناصحًا فقط، لا بصفته مرشحًا أو منتخبًا، كما أوصى أن يصلي بالناس صهيب الرومي ثلاثة أيام، ريثما ينقضي التشاور في هذا الأمر، ويجتمع المسلمون على خليفة لهم[1].

وهنا نلمح أن عمر قد فطن في عملية الشورى إلى مسألة الأقلية والأكثرية، ومما يؤكد ذلك اختياره لابنه عبد اللَّه مشيرًا لا مرشحًا للخلافة. فعدد المرشحين ستة، وهو عدد يجيز وجود ظاهرتينِ: **الأولى**: ظاهرة الأقلية والأكثرية. **والأخرى**: ظاهرة التساوي. وفي حالة وجود التساوي - أي في حالة أن يكون ثلاثة في جانب وثلاثة في جانب آخر - يتدخل عبد اللَّه بن عمر لتتحقق الأكثرية في الجانب الذي يراه أحق بالخلافة[2].

ولا شك أن الرجوع إلى مبدأ الشورى في ذلك المقام يتناسب مع طبيعة ومبدأ الحكم في الدولة الإسلامية، فالشورى هي ركن أساسي في نظام الحكم الإسلامي، وبالتالي فإن عمر ﷺ لم يسن قانونًا دون سند دستوري ينطلق منه، أو دون إغفال لمبادئ الدولة التي سارت عليها من قبل.

* * *

أما في عهد **الخليفة الثالث عثمان بن عفان**، فإن روح التشريع تتجلى له في أول قضية عرضت عليه، وهي قضية عبيد اللَّه بن عمر الذي انطلق في سورة غضب لمقتل والده عمر بن الخطاب؛ إذ يبحث عن أبي لؤلؤة المجوسي الذي اغتال أمير المؤمنين فلم يجده في بيته، ووجد طفلةً له فقتلها، كما قتل الهرمزان بعد أن شاع نبأ تآمره مع أبي لؤلؤة[3].

« وصحيح أن الشريعة الإسلامية كانت تُوجب القصاص، لكن الخليفة اجتهد في القضية اجتهادًا كان مبعثه تقديره للظروف التي دفعت ابن أمير المؤمنين عمر

---

(١) محمد البوطي: فقه السيرة النبوية مع موجز الخلافة الراشدة (ص٣٥٩).

(٢) محمد أحمد خلف اللّـه: القرآن والدولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (١٩٧٣م)، (ص١٣٤).

(٣) خالد محمد خالد: خلفاء الرسول، ط١، دار المقطم، القاهرة (٢٠٠٣م)، (ص٢١٣).

للثأر لأبيه، وللإسلام، كما أنه لم يشأ أن يجمع على آل الخطاب حزنين وكارثتين. **الأولى**: مقتل عمر غدرًا. **والثانية**: قتل ولده قصاصًا. ثم إنه لم يطلق سراح عبيد اللَّه مهدرًا بذلك الدم الذي أراقه، بل استبدل الدية بالقصاص، ودفع لأولياء الدم ديةً سخيةً وكبيرةً »[١].

ولا شك أن هناك العديد من المظاهر التي يتجلى فيها الأخذ بروح التشريع في عهد الخليفة الثالث؛ حيث إن الدارس لتاريخ عثمان بن عفان ﷺ يرى أن سياسته في الحكم كانت تتجه للين والعظة، ولا تتجه للحسم والعزم والتخويف، وهو بذلك يختلف عن أبي بكر وعمر[٢].

ويمكن أن نلحظ علامات السياسة التي اتبعها عثمان من خطابه الذي بدأ به خلافته؛ حيث قال ﷺ للناس: « إنكم في دار الزوال، لا في دار البقاء، وفي بقية الأعمار (أي تقدمت بكم الأعمار)، فبادروا بخيرٍ ما تقدرون عليه، وإن الدنيا طويت على الغرور فلا تغرنكم هذه الحياة، واعتبروا بمن مضى، أين الذين عمروا الأرض ونالوا منها؟ ألم يأتوا إلى نهاية؟ لا تغفلوا عن الواجب فإنه لا يغفل عنكم...، ارموا الدنيا واطلبوا الآخرة »[٣].

وكما اتجه عثمان في سياسته إلى الرفق واللين اتجه كذلك للتوسعة على المسلمين، فقد زاد في الأعطيات، وأطلق للمسلمين حرية التمتع بالنعم الحلال؛ ليشكروا اللَّه على ما رزقهم من نِعَم، وأباح للصحابة أن ينتشروا في البلاد؛ رجاء أن يمارسوا دورهم في الدعوة إلى اللَّه، وأن يتعرفوا على الحضارات الأخرى ويستفيدوا من الاتصال بها، وكان عمر ﷺ قد منع الصحابة من مغادرة المدينة[٤].

ولقد رأى عثمان - رضي اللَّه تعالى عنه - أن تلك التوسعة لا تتعارض مع دستور دولة الإسلام، فالإسلام كَفَلَ لأصحابه الحياة الكريمة في ظل العمل والعبادة، كما كَفَلَ لهم حرية الحركة والتنقل، فأرض اللَّه واسعة، فلم يجد عثمان غضاضة في ذلك.

---

(١) خالد محمد خالد: خلفاء الرسول (ص٢١٣، ٢١٤).

(٢) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٦١٧).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع. (٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

ولعل أهم ما قام به الخليفة الثالث هو توحيد المصاحف كلها في مصحف واحد، وجَمَعَ المصاحف الأخرى وأحرق أوراقها، عندما رأى أن وضعًا جديدًا قد طرأ، اقتضى هذا الوضع اجتهادًا جديدًا أيضًا؛ ذلك أنه بعد الفتح العظيم في عهد « عمر وعثمان » - رضي اللَّه تعالى عنهما - وبعد أن أصبح القرآن كتاب شعوب كثيرة، لكل منها لهجته ولسانه، فقد أمسى الاختلاف في قراءته مصدرَ خطرٍ عظيمٍ، يهدد وحدة الأمة الجديدة المنتشرة في الأرض أكثر مما يهدد القرآن ذاته[1].

* * *

وبعد أن قُتل عثمان بويع عليُّ بن أبي طالب - رضي اللَّه تعالى عنه - بإجماع المسلمين، وكان عليّ في أيام عزلته منقطعًا لدراسة تعاليم الدين في ضوء العقل، ويقول أحد المؤرخين الفرنسيين: « لولا اغتيال عليّ، لكان من المحتمل أن يشهد العالم الإسلامي تحقيق التعاليم النبوية، وذلك بالتوفيق بين العقل والشرع، ووضع المبادئ الأولى للفلسفة الحقة موضع التنفيذ ». وإن الشغف الشديد بالعلم الذي يمتاز به رسول اللَّه ﷺ ليتجلى في كل كلمة من كلام الإمام عليّ، الذي جَمَعَ بين التقوى والغيرة الدينية، وبين الحرية الفكرية والمرونة التي تتجاوز إلى مدى بعيد الحدود المعروفة في عصره[2].

وما إن بدأ عليّ - كرَّم اللَّه وجهه - مهام الخلافة، إلا وواجهته **مشكلتان شائكتان:**

- **المشكلة الأولى:** عزل الولاة المعينين من قبل الخليفة السابق له عثمان بن عفان ﷺ. وقد اجتهد في معالجتها منذ توليه الخلافة؛ لإعادة الأمن والاستقرار للدولة الإسلامية، فعزل ولاة عثمان واستبدل بهم غيرهم، ولكي لا يدع في إجرائه هذا مقالةً لقائل، فقد اختار عماله من شتى طوائف المسلمين، فكان منهم المهاجر والأنصاري والمصري واليمني، ولم يُسند إلى أحد من بيته، ولا من أقاربه إمرة إقليم ولا مقاليد منصب، على الرغم من أنهم كانوا موضع إجلال الأمة ومحل تقدير العامة والخاصة[3].

---

(١) راجع: خالد محمد خالد: خلفاء الرسول (ص١٨٥).

(٢) سيد أمير علي: روح الإسلام، ترجمة أمين الشريف، المطبعة النموذجية (١٩٦١م)، (٢/ ٢٤٨).

(٣) د. فضل اللـه إسماعيل: الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٨م)، (ص٣٣٤، ٣٣٥).

- **أما المشكلة الثانية:** فهي القصاص من قتلة عثمان ﷺ، وقد كان عليّ قد أمر بالتحقيق في هذه القضية، واستدعى محمد بن أبي بكر ونائلة بنت الفراقصة، وسأل كلًّا منهما على أساس أن الأول قد اتُّهِم بالمشاركة في دم عثمان، وأن الثانية كانت زوجته وقد شهدت قتله، وقد كان هذا التحقيق جديرًا أن يبلغ غايته ويسفر عن القتلة والجناة، لولا أن الأحداث قد أعجلت عليًّا، وحالت بينه وبين كشف الحقيقة، فقد جاءت الأخبار من الشام بأن معاوية بن أبي سفيان يرفض البيعة[1].

وهناك العديد من القضايا والمسائل التي تتجلى فيها روح التشريع عند الإمام عليّ ابن أبي طالب - كرَّم اللَّه وجهه - منها:

١ - **استرداد القطائع** التي اقتطعها عثمان ﷺ لأقاربه من بيت المال، مما جعل عليًّا يرى أن ذلك مجافاة للحق، وكذلك استرداد الهبات الكبيرة التي منحها عثمان كذلك من بيت المال، ولم يسمع عليّ لنصح أتباعه، وأقاربه الذين أشاروا عليه أن يؤجل هذا التصرف ريثما تستقر له الأمور[2].

وقد نتج هذا التصرف عن إيمان عليّ - رضي اللَّه تعالى عنه - بمبدأ المساواة في الإسلام؛ إذ إن أراضي المسلمين وأموالهم حق لهم جميعًا، فإذا لم يكن في الإمكان توزيعها عليهم جميعها بالتساوي، فبيت المال أَوْلَى بها، وللحاكم حق التصرف فيها بما يخدم المصالح العامة للدولة.

ويوشك المؤرخون والمستشرقون أن يجمعوا على لوم « عليّ » على هذا العمل، وأن التوفيق أخطأ عليًّا فيه، وأن ذلك لم يكن من الحكمة، إلا أن الدكتور أحمد شلبي يرى أن ذلك الحكم مبالغ فيه، وأنه من الأقوال التي تشاع فيأخذها الناس دون دراسة أو تمحيص، وهو يدلل على ذلك بعدة أسئلة، وهي: هل كان يمكن لعليّ أن يثور على القطائع التي أعطيت بغير حقٍّ واضح لأقارب الخليفة، حتى إذا تولى هو الخلافة أقرها؟ وهل كان سبب التمرد الذي واجهه عليّ هو استرداد تلك القطائع؟ وإذا كان كذلك، فلماذا ثار عليه طلحة والزبير واشتركا في حرب الجمل؟[3].

---

(١) د. فضل اللّـه إسماعيل: الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي (ص٣٣٥).

(٢) الطبري: تاريخ الرسل والملوك (٣/ ٤٥٩) وما بعدها.

(٣) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٦٣٤).

ولا شك أن الإجابة عن تلك التساؤلات تحمل في طياتها الرد المنطقي على ذلك النقد الموجه للإمام عليّ من قبل المستشرقين والمؤرخين.

وإني أؤيد رأي الدكتور أحمد شلبي في هذا الموقف، على اعتبار أن سياسة الإنسان جزء منه ومرآة لأخلاقه، ولما كان عليّ مجبول على الصراحة، ولا يعرف في الحق لومة لائم، فقد جاءت سياسته صدًى لهذه الأخلاق، وبالتالي جاء موقفه واضحًا وصريحًا تجاه تلك المسألة، بغض النظر عن مخالفته لمن كان قبله من الخلفاء.

٢ - **عقوبة شارب الخمر**: فإذا كان عليّ بن أبي طالب في تحديد عقوبة شارب الخمر، هو الذي قال لعمر بن الخطاب ﷺ: « إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى - أي قذف الأبرياء - فاجعله حد الفرية - أي القذف - ». فجعله عمر حد الفرية ثمانين جلدة، نجده - فيما بعد - يرجع عما أشار به على عمر، ورأى أن يكتفي بأربعين[1].

ولعل عليًّا ﷺ رأى الناس قد ارتدعوا في زمنه، بعد تغليظ العقوبة في حقهم، فرأى العودة إلى التخفيف، كما كان عليه الحال في عهد النبوة، وخلافة أبي بكر، وليس هناك ما يمنع ذلك، فما دامت العقوبة غير مقدرة نصًّا، فهي متروكة لأولي الأمر واجتهادهم[2].

وفي الصحيحين عن عليّ ﷺ أنه قال: « ما كنت لأقيم حدًّا على أحد فيموت، وأجد في نفسي شيئًا، إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته - أي دفعت ديته لأهله -؛ وذلك أن رسول اللّه ﷺ لم يسنه ». أي: لم يُقدِّر فيه حدًّا معلومًا[3].

من هنا نلمح أن الفتوى في عقوبة شارب الخمر تتغير من عصر لعصر، ومن حال لحال؛ حيث لم يكن هناك نصٌّ ملزمٌ بحد معين عن اللّه - تعالى - ورسوله ﷺ، وهو ما يؤكد أخذ رسول اللّه ﷺ وصحابته - رضوان اللّه عليهم - من بعده بروح التشريع.

٣ - **إحراق الروافض**: الذين عبدوا الإمام عليًّا ووصفوه بصفات الآلهة، وأبوا أن

---

(١) د. يوسف القرضاوي: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية (ص٨٥ - ٨٩).

(٢) المرجع السابق (ص٨٩).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

يتوبوا عن ضلالتهم، وهؤلاء المفسدون المفتونون قد استحقوا عقوبة الموت بقضاء الشريعة وقضاء الدولة، وبالرغم من أن الإحراق بالنار يعد صرامةً لا توجبها ضرورة العقاب، وليس في اجتنابها خطر على الشريعة، ولا على النظام، إلا أن الإمام عليًّا وجد أن تلك الصرامة لازمة في هذا الأمر، وأن الهوادة هنا قد تجلب الشك في حكمه ﷺ، فهو ينزه عدله عن كل ظن، وقد أحرق الذين ألَّهوه..، ونهى عن قتال الخوارج الذين حكموا بكفره، إلا أن يفسدوا في الأرض أو يبدؤوا بالعدوان على بريء، وفي هذا الإنصاف بين مؤلّهيه ومكفّريه شفاعة من تلك الصرامة في العقاب[1].

وإنني أرى أن عليًّا - كرَّم اللَّه وجهه - كان محقًّا في ذلك التصرف؛ لأن تأليه الروافض له لم يكن أمرًا يتعلق بشخص عليّ فحسب، وإنما هو خلل في عقيدة التوحيد التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وبالتالي هو خلل في نظام الدولة ذاته، ومن واجب الحاكم في تلك الظروف أن يصدر الأحكام والقوانين، التي تحافظ على المبادئ الأساسية التي ينطلق منها الحكم، ويرتكز عليها نظام الدولة.

٤ - **حفظ حقوق الرعية**: حيث كان الإمام عليّ دائمًا ما يذكر في حكومته أن الحقوق العامة لها شأن لا يُنسى مع حقوق الأفراد...

ومن ذلك ما نقله الطبري عن بعض الأسانيد؛ حيث قال: « رأيت عليًّا ﷺ خارجًا من همدان، فرأى فتيين يقتتلان ففرق بينهما..، ثم مضى فسمع صوتًا: يا غوثًا باللَّه. فخرج يحضر نحوه حتى سمعت خفق نعله، وهو يقول: « أتاك الغوث... ». فإذا رجل يلازم رجلًا، فقال: « يا أمير المؤمنين..، بعت هذا ثوبًا بتسعة دراهم وشرطت عليه ألا يعطيني مغموزًا[2] ولا مقطوعًا، فأتيته بهذه الدراهم ليبدلها لي فأبى، فلزمته فلطمني ». فقال: « ابدله ». ثم قال: « بينتك على اللطمة ». فأتاه بالبينة..، قال: « دونك[3] فاقتص ». قال: « إني قد عفوت يا أمير المؤمنين ». قال: « إنما أردت أن أحتاط في حقك »..، ثم ضرب الرجل تسع دِرر[4]، وقال: « هذا حق السلطان ».

---

(١) عباس العقاد: عبقرية الإمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٩م)، (ص١٠٣).

(٢) المغموز: الموجود فيه عيب.

(٣) دونك: اسم فعل بمعنى خذ، وهي موصولة بكاف الخطاب، والأصل دون.

(٤) دِرر: جمع دِرّة، وهي السوط الذي يُضرب به.

وكان يكرر هذا الحكم في كل ما يشابه من أمثال هذا العدوان، وهو أشبه المذاهب بمذهب الحكومات العصرية في القصاص[١].

ومن ذلك أيضًا ما كان من عليّ ﷺ حين افتقد درعه أثناء عودته من إحدى المعارك، ووجدها عند رجل نصراني، فاختصمه إلى القاضي، فقال له سيدنا عليّ: « **الدرع درعي وما أمير المؤمنين بكاذب** ». ويلتفت القاضي إلى « عليّ » ويقول له: يا أمير المؤمنين، إن النصراني صاحب اليد على الدرع، وله بذلك حق ظاهر عليها. فأخذ النصراني الدرع وانصرف بعض خطوات، ثم عاد يقول: « أما إني أشهد أن هذه أحكام أنبياء! أمير المؤمنين يدينني إلى قاضيه فيقضي عليه! أشهد أن لا إله إلا اللّه وأن محمدًا رسول اللّه، الدرع درعك يا أمير المؤمنين »، فقال عليّ - كرم اللّه وجهه -: « أما وقد أسلمت فهي لك »[٢].

« هذه هي روح الإسلام تدعو إلى تقدير الملل الأخرى، إذا كانت الضرورة تفرض مواجهةً بين المسلمين وأصحاب هذه الملل، بل إن الإسلام يؤكد على أبنائه أن يتحلوا بالسلوك الإنساني العظيم والروح الإسلامية المرنة »[٣].

ويتضح لنا في هذا المقام التزام عليّ ﷺ بمبدأ سيادة القانون، والذي يعد من أهم المبادئ السياسية في النظم الحديثة والمعاصرة؛ لأنه يحافظ على حقوق الضعفاء من مطامع الأقوياء، ويضمن للرعية تطبيق القانون على الحاكم نفسه، وبالتالي يتحقق الانسجام والتوازن بين طوائف الدولة بدءًا بالفرد وانتهاءً بالسلطة، وهو ما تسعى روح التشريع إلى تحقيقه.

ولا شك أن هناك الكثير عن مناهج الإمام علي ﷺ في الحكومة وسياسة الرعية، والتي يتبين من خلالها دلائل الأخذ بروح التشريع، ولكن الذي لا يُنسى في هذا السياق، هو أنه ﷺ كان أول من خرج بعاصمة الدولة الإسلامية من المدينة إلى أرض غير أرض الحجاز، وهو الحجازي سليل الحجازيين، وقد اختار الكوفة، فكانت أوفق عاصمة لدولة الخلافة في تلك المرحلة؛ لأنها كانت ملتقى الشعوب

---

(١) عباس العقاد: عبقرية الإمام (ص١٠٣).

(٢) د. صبحي عبده سعيد: الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة (٢٠٠٥م)، (ص٦١).

(٣) د. فضل اللّه إسماعيل: روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي (ص٥٨، ٥٩) بتصرف يسير.

من جميع الأجناس، وكانت مركزًا للتجارة بين بلاد الهند وفارس واليمن والعراق والشام، وكانت العاصمة الثقافية التي ترعرعت فيها مدارس الكتابة واللغة والقراءات والأنساب والأفانين الشعرية والروايات...، فهي أليق العواصم بدولة الخلافة آنذاك[1].

* * *
* *
*

(١) عباس العقاد: عبقرية الإمام (ص١٠٤).

تعقيب

لقد حاولت من خلال ما سبق ذكره أن أجيب عن بعض التساؤلات التي وردت في بداية هذا الفصل، وأولها الكشف عن الإرهاصات الأولى لفكرة روح التشريع السياسي الإسلامي، وبالتدقيق فيما سبق نلاحظ أن ميلاد فكرة روح التشريع قد تزامن مع بداية نشأة دولة الإسلام الأولى، التي أرسى قواعدها النبي ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة، وبالتالي يكون هناك تلازم بين البداية الحقيقية لروح التشريع والمراحل الأولى لنشأة الدولة في الإسلام.

ولعل السبب المنطقي في ذلك التلازم، هو أنه لا يمكن أن يكون هناك قوانين بدون وجود دولة وحاكم يرعى تلك القوانين، وحكومة تقوم بتنفيذها، ومن ثم تظهر الحاجة إلى روح هذه القوانين في بعض الأوقات عندما تستدعي الضرورة.

ولا شك أن الضرورة التي دعت إلى وجود روح التشريع في تلك المرحلة هي ذلك المجتمع الجديد الذي انتقل إليه الإسلام، بحثًا عن الأمان والاستقرار.

ومن الملاحظ أن النبي ﷺ تعامل مع طبيعة هذا المجتمع المدني الجديد بحكمة بالغة، ولما كان التصارع بين القبائل هو سمة هذا المجتمع، فقد أراد النبي ﷺ أن ينشر مبادئ الألفة والمحبة، فأصلح بين الأوس والخزرج أولًا، ثم آخى بين المهاجرين والأنصار ثانيًا.

كما أراد ﷺ أن يكفل مساحة الحرية لأفراد ذلك المجتمع، فأصدر الوثيقة أو المعاهدة، وهي الدستور الأول للدولة الإسلامية.

كما أرسى ﷺ قواعد الحكم التي تقوم عليها الدولة، وأولها مبدأ الشورى؛ حيث كان ﷺ لا ينفرد برأي أو قرار خاص بشؤون الحكم والسياسة، مما أدى إلى حالة من التوافق والانسجام بين الحاكم والرعية.

وبالتالي أصبحت منظومة الحكم آنذاك تسير وفق مبادئٍ ومُثلٍ سياسيةٍ لم تكن موجودةً من قبل، ويرجع الفضل في ذلك إلى النبي ﷺ لفهمه الشديد لطبيعة المجتمع الجديد، وكذلك وضوح الرؤية السياسية لديه لطبيعة ومبدأ الحكم الإسلامي.

أيضًا لم يتجاهل النبي ﷺ الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.. لأهل المدينة؛ لذا فقد تضافرت كل تلك العوامل لتشكل المناخ الحقيقي الذي ساهم في إبراز فكرة روح التشريع آنذاك.

وعلى هذا الأساس فإن أهمية تلك الفترة ترجع إلى نجاح التجربة السياسية التي كان النبي ﷺ رائدًا لها، والتي صارت بعد ذلك نموذجًا حيًّا لفكرة الدولة الإسلامية في أزهى عصورها وأبهى صورها.

ولا يستطيع أحد أن ينكر مدى كفاءة النبي ﷺ في إدارة شؤون الحياة السياسية والاجتماعية..، إلا أن هذا الأمر لم يكن يرجع إلى قدرته الشخصية فحسب، بل إن هناك التشريعات والقواعد التي أرساها الشارع الحكيم من فوق سبع سماوات، والتي كانت السند الحقيقي والرئيس للنبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده لقيام الدولة الإسلامية.

إذن لا يجب النظر إلى عهد النبوة والخلافة الراشدة باعتباره تجربة تاريخية فحسب، ولكن تأتي أهميته من قيمته التشريعية الأصولية؛ لأن ما نستخلصه من هذه الفترة من أصول تشريعية - لا سيما في الجانب السياسي - إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصًا وأحكامًا ذات دوام، وتعلو على نطاق الزمان والمكان.

ومن هنا تبدو أهمية روح التشريع، فهي تمثل حلقة الوصل بين الأحكام والنصوص ذات الصفة الأصولية (الكلية والثابتة)، وبين الواقع المؤطر بحدِّي الزمان والمكان، وما يتعلق به من تغيرات وقتية، وكذلك قضايا جزئية ومسائل تفريعية.

وإذا كان عصر النبي ﷺ يمثل فترة ظهور فكرة روح التشريع في الفكر السياسي الإسلامي، فإن تلك الفكرة قد شهدت تطورًا ملحوظًا في عصر الخلفاء الراشدين؛ وذلك لاتساع بقعة الأراضي الإسلامية نتيجة الفتح الإسلامي العظيم، وما تبعه من تغيرات وتطورات جديدة للمجتمع الإسلامي في كافة جوانبه، وبالتالي لا بد للتشريع السياسي الإسلامي أن يكون قادرًا على سد حاجات الدولة الإسلامية ذات الأبعاد المترامية؛ لذا فقد نشطت روح التشريع في تلك الفترة، وأصبحت في أوج ازدهارها.

ومن الملاحظ أن فكرة روح التشريع نشأت مع بداية الدولة الإسلامية، وتطورت بتطور تلك الدولة، وازدهرت مع ازدهارها. وبالتالي فإنه يمكن القول: إن هناك علاقة طردية من حيث النشأة، والتطور بين روح التشريع والدولة في الإسلام، فتطور الدولة الإسلامية يصاحبه بالضرورة تطور في مبدأ روح التشريع، والعكس يكون صحيحًا، فإن غياب روح التشريع في الإسلام يكون نتيجةً لازمةً لحالة الضعف التي أصبحت عليها الدولة الإسلامية، إلى أن انهار تمامًا ذلك النظام السياسي بسقوط الخلافة.

ومن الملاحظ أيضًا أن مظاهر الأخذ بمبدأ روح التشريع في عهد النبوة، والخلافة الراشدة قد أبرزت مدى تنوع الأشكال التي كان عليها هذا المبدأ، فمن تلك الأشكال ما هو قائم على الفهم الواعي لمقاصد الشريعة الإسلامية، ومنها ما هو قائم على مبادئ ومثل سياسية عليا؛ كالشورى والعدالة والحرية والمساواة...، ومنها ما يستند كذلك إلى فهم حقيقي لطبيعة النفس البشرية، وكيفية التعامل مع ما يسيطر عليها من ميول ورغبات.

وأخيرًا، فإنه يمكن القول: إن مبدأ روح التشريع السياسي الإسلامي لم يأخذ شكلًا واحدًا بعينه، وإنما كان له أشكالٌ عديدةٌ ومتنوعةٌ، ويرجع ذلك التنوع إلى تلك الحياة السياسية الغنية بالأحداث والوقائع، والتي كان لها تأثير قوي في كيان الدولة الإسلامية آنذاك.

* * *
* *
*

الفَصْلُ الثَّالِثُ

روح التشريع عند فلاسفة الإسلام

ويشتمل على المباحث التالية:

* **المبحث الأول**: روح التشريع عند الفارابي.
* **المبحث الثاني**: روح التشريع عند الماوردي.
* **المبحث الثالث**: روح التشريع عند ابن خلدون.

تمهيد

لقد كان وضع الأنموذج المثالي للدولة هدفًا لمفكري السياسة، وبتطبيق ذلك على فلاسفة الفكر السياسي الإسلامي، نجد أن الدافع الحقيقي وراء تنظيراتهم السياسية هو محاولة إيجاد علاقة التوافق والانسجام بين مكونات الدولة، وأركانها الثلاثة المتمثلة في الإقليم والشعب والحكومة؛ لما ينتج عن تلك العلاقة من تحقيق للصورة التي يجب أن تكون عليها الدولة، وكذلك تحقيق المبادئ والمثل السياسية العليا؛ كالحرية والعدالة والمساواة..، مما يؤكد بحقٍّ أن الفكر السياسي في الإسلام له السبق في وضع النظريات السياسية، التي من شأنها الارتقاء بمستوى الدولة بمفهومها الحديث.

ومن الملاحظ أن مبدأ روح التشريع في الفكر السياسي الإسلامي يساهم في تشكيل ذلك الأنموذج المثالي للدولة، ولكي توضح الدراسة تلك الملاحظة كان لا بد من الكشف عن ذلك المبدأ عند بعض فلاسفة الإسلام، أمثال: الفارابي والماوردي وابن خلدون، باعتبارهم نماذج يمكن التعرف من خلالها على ماهية روح التشريع عند كل منهم، وكذلك إسهام ذلك المبدأ في تكوين أفكارهم السياسية.

* * *
* *
*

المَبحَثُ الأَوَّلُ

روح التشريع عند الفارابي

إنه بالنظر في مضمون الفكر السياسي لدى الفارابي، نلاحظ أن مدينته الفاضلة تقوم على مجموعة من المفاهيم والمعتقدات؛ إذ إن الآراء والعقائد الصحيحة في الكون والإنسان والحياة هي طريقة بناء المجتمع وسعادة أفراده، ويتولى رئيس المدينة الفاضلة تطبيق هذه المبادئ وحمل الناس عليها؛ إذ إن له من المؤهلات الفطرية والمكتسبة ما يمكّنه من أداء رسالته[١].

لا يقدم الفارابي إذن منهجًا للحياة، ولا دستورًا مفصلًا للحكم، ولا قانونًا للمعاملات، كما أن مدينته الفاضلة تخلو من شرح لنظام تربوي، أو حتى خطة لرسم نظام اقتصادي يقوم عليه ذلك الأنموذج السياسي.

ويحاول د. محمد المسير أن يجد تبريرًا منطقيًّا يفسر عدم وجود نظام سياسي للمدينة الفاضلة عند الفارابي يشمل كافة جوانب الحياة، فيقول:

« و لعل صمته – أي الفارابي – عن ذلك يوحي بأن مرد الأمر كله إلى الفيوضات التي يتلقاها الرئيس عن العقل الفعال، ويتولى هو بدوره ترجمتها لإرشاد الناس إلى ما ينبغي عمله »[٢].

وهناك تفسير آخر لهذا الأمر، وهو أن الفارابي حين يتحدث عن دستور المدينة الفاضلة بصفة عامة، فهو بذلك يقصد القانون أو التشريع الذي هبط من السماء لأهل الأرض، وهو الصادر عن العلة الأولى عن طريق العقل الفعال، ويتميز هذا الدستور بالكمال، وهو يستمد هذا الكمال من مصدره الأول؛ لأن المشرِّع لهذا القانون هو اللَّه – تعالى – الموصوف بالكمال والمنزه عن صفات النقص، ومن ثم فإن هذا القانون يعد مثالًا لأهل الأرض يمكن ترجمته إلى واقع، فالقانون الخاص بالحاكم

---

(١) د. محمد المسير: المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، دار الطباعة المحمدية، ط١، القاهرة (١٩٨٠م)، (ص١٩٩).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

الفيلسوف إذن ينظر إليه الفارابي على أنه القانون الأعلى، وأن كل تشريعات حكام البشرية في مستوى أدنى منه، بل إنها منبثقة منه[١].

وإنني أرى أن الجمع بين كلا التفسيرين السابقين هو الاحتمال الأرجح، **فالتفسير الأول** قائم على رؤية الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة بصفة عامة، دون النظر إلى الهوية الدينية الخاصة به أو بمدينته التي يحكمها. أما **التفسير الثاني** فمن الواضح أنه يشير إلى رؤية الفارابي ذلك الفيلسوف المسلم، الذي يربط في نظريته السياسية بين الحاكم النبي والحاكم الفيلسوف، وبالتالي فهو يعتبر أن الحاكم في الدولة الإسلامية سواء أكان النبي ﷺ، أم من جاء بعده يستمد تشريعاته السياسية من الدستور الأساسي للدولة القائم على القرآن والسنة. ومن ثم فإن الرئيس في تلك الحالة ليس في حاجة إلى وضع دستور مفصل أو تشريعات جديدة، وإنما يقتصر دوره على تطبيق ذلك الدستور، وكيفية التعامل معه في ظل التغيرات التي تطرأ على الأوضاع الاجتماعية والسياسية في أرض الواقع.

وهنا يجد الفارابي اضطرارًا قويًا للبحث عن فكرة روح التشريع؛ لتكون الوسيلة الوحيدة التي تربط ما هو ثابت بما هو متغير، وما هو مثالي بما هو واقعي.

وتظهر فكرة روح التشريع عند الفارابي من خلال مبدأ الوحدة، الذي سعى إلى صياغته بروح وأسلوب يتناسب مع ظروف عصره، التي اتسمت بالتمزق الفكري السياسي والاجتماعي، فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع معًا. ورأى أن وحدة المجتمع المنشودة يمكن إعادتها ببناء العلاقات داخل المجتمع، على نحو يحاكي من خلاله النظام الذي يسود الكون، ويحكم أجزاءه ومراتبه؛ لذلك فقد ربط بين المنطق والأنطولوجيا، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة؛ ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه. فالمعرفة فيما يرى الفارابي هي سبب الحكمة، التي هي بالضرورة العامل الرئيس لتحقيق وحدة الفكر، تلك الوحدة الجديرة بأن تساعد على تحقيق وحدة المجتمع، بل إنها تساعد على تشييد المدينة الفاضلة التي يتصورها الفارابي[٢].

---

(١) Leo Strauss, Joseph Cropsey :History of Political Philosophy, the University of Chicago press – Chicago and London 1981, p. 189.

(٢) د. محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، « تكوين العقل العربي »، ط١، دار الطليعة، بيروت =

أما على المستوى السياسي، فقد رأى الفارابي أن العلاج الحقيقي للأزمة السياسية في الدولة الإسلامية آنذاك كان يتمثل في إعادة توحيد السلطة وإبعاد الطغيان، ولا يتم ذلك إلا بتوحيد الرأي، وجمع الشتات الفكري، وإيجاد عقيدة أقوى بإمكانها أن تقوم على البراهين اليقينية؛ لأن الجدالات الكلامية والفقهية لم تزد الناس إلا فرقةً، ولم تستطع أن توحد شملهم لتقيم مدينةً فاضلةً[١].

ومن خلال ما سبق ذكره نلاحظ أن الفارابي كان وفيًّا لعقيدته الإسلامية، باحثًا لها على ما يجسدها فعليًّا؛ لأن الممارسات السياسية الإسلامية كانت في عصره بعيدةً عن الإسلام، وعن تعاليمه، تلك التعاليم التي لا موطن جغرافي لها، ولا جماعة معينة تدين بها، فالإسلام جاء للناس كافةً، دون تحديد المكان والزمان والجنس، والأصل، ولكن ذلك لا ينفي عنه تمثل بعض المظاهر الفكرية السياسية اليونانية الواضحة على فكره السياسي[٢].

وبالبحث في فلسفة الفارابي، نجد أن هناك بعض المحاور الرئيسة التي يرتكز عليها فكره السياسي، والتي يتضح من خلالها مدى اعتماده على مبدأ روح التشريع في بناء نسقه الفلسفي الخاص بالمدينة الفاضلة، **وتلك المحاور هي:**

أ - روح التشريع و اختلاف الأمم:

أراد الفارابي أن يحقق مبدأ الوحدة بين البشر، وكذلك مبدأ المساواة على غرار ما فعل أفلاطون من قبل، إلا أن هذا المشروع صعبُ المنال؛ إذ الواقع أن الأمم يختلف بعضها عن بعض طبقًا لعدة عوامل؛ منها: الخلق الطبيعية والشيم أو السمات الطبيعية؛ ذلك لأن كل أمة تختلف عن غيرها في سماتها وشيمها وخلقها الطبيعية، وكذلك تختلف هذه الأمم فيما بينها من الناحية اللغوية؛ إذ إن لكل أمة لسانها الخاص بها[٣].

= (١٩٨٤م)، (ص٢٤٦).

(١) د. إسماعيل زروخي: الدولة في الفكر العربي الحديث، ط١، دار الفجر، القاهرة (١٩٩٩م)، (ص٦٣).

(٢) د. إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، ط١، دار الفجر، القاهرة (٢٠٠١م)، (ص١١٩).

(٣) د. محمد جلال شرف، د. علي عبد المعطي: الفكر السياسي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ (ص٢٦٠، ٢٦١).

يقول الفارابي: « والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أممًا، والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان، أعني اللغة التي بها تكون العبارة. فمن الأمم ما هي كبار ومنها ما هي صغار »[١].

وعلى هذا الأساس يعد الفارابي أول مفكر عربي مسلم أصَّل مفهوم الأمة على مجموعة من المقومات والقواعد، لم تكن العقيدة الإسلامية أساسها كما فعل إخوان الصفا، بل إنه حصر معنى الأمة ومميزاتها في شيئين طبيعيين؛ وهما: الخلق الطبيعية والشيم الطبيعية، وشيء ثالث وضعي وهو اللسان.

و يبرر الفارابي اختلاف الأمم على هذا النحو الطبيعي باختلاف الموقع الجغرافي، وأجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم، واختلاف الهواء والمياه، واختلاف النبات والحيوان غير الناطق، فتختلف أغذية الأمم، وتختلف تبعًا لذلك الخلق والشيم الطبيعية، ويضيف إلى ذلك عامل الثقافة الفعال في هذا المجال، فالأمم تختلف باختلاف قدراتها على اكتساب العلوم، والصنائع، وأساليب الفكر، والسلوك البناء في بناء الدولة والحياة الفاضلة.

يقول الفارابي: « والسبب الطبيعي الأول في اختلاف الأمم في هذه الأمور أشياء، أحدها اختلاف أجزاء الأجسام السماوية.....، ويتبع ذلك اختلاف أجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم.......، ويتبع اختلاف أجزاء الأرض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الأرض، وكل بخار حادث من أرض فإنه يكون مشاكلًا لتلك الأرض. ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه......، ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق، فتختلف أغذية الأمم، ويتبع اختلاف أغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين، ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية.......، ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الأمم وشيمهم »[٢].

---

(١) الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق د. فوزي متري نجار، ط٢، دار المشرق، بيروت (١٩٩٣م)، (ص٧٠).

(٢) المرجع السابق (ص٧٠، ٧١).

ومن خلال النص السابق نلاحظ أن الفارابي « إنما يشير إلى تأثير الأحوال الطبوغرافية على تشكيل السمات والعادات والتقاليد واللغات في المجتمعات المختلفة، ولما كانت الأحوال الطبوغرافية تختلف من مكان إلى آخر، لهذا اختلفت الأمم فيما بينها من ناحية الشيم والخلق واللغة، وما يترتب على ذلك من اختلافات في الأنظمة السياسية والاجتماعية، ولعل هذه الفكرة التي أفتى بها الفارابي تعتبر إرهاصًا وتمهيدًا لما جاء به مونتسكيو فيما بعد في كتابه روح الشرائع »[١].

تظهر فكرة روح التشريع إذن عند الفارابي من خلال اختيار النظام السياسي المناسب للشعب المناسب، فما يناسب الشعوب المختلفة من السياسات المختلفة أشبه عند الفارابي بما يناسب الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة من فصول السنة المختلفة.

يقول الفارابي: « إن حال السياسات ونسبتها إلى الأنفس، كحال الأزمان ونسبتها إلى الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة، وكما أن بعض الأبدان يصلح مزاجه وحاله في زمان الخريف، وبعضها يصلح في زمان الصيف، وبعضها يوجد الأصلح له والأوفق في زمان الشتاء، وبعضها يصلح جدًّا في زمان الربيع، كذلك حال الأنفس ونسبتها إلى السياسات. على أن الأبدان تكاد أن تكون أصولها التي تركبت عنها أشد انحصارًا من الهيئات والسير؛ وذلك أن الهيئات والسير تتركب عن أشياء طبيعية وإرادية تكاد أن تكون بلا نهاية، بعضها بالقصد وبعضها بالاتفاق »[٢].

إن هذه الروح السياسية عند الفارابي، والتي تفرض تنوع الأنظمة السياسية بتنوع الشعوب، وتربطها ربطًا وثيقًا بحياة الأفراد ومصائرهم، تقوم في الوقت نفسه بوضع منهج علمي تسير عليه تلك السياسات.

ويتضح ذلك الأمر حينما يشبِّه الفارابي مهنة الملكية (الرئاسة) الفاضلة الأولى بمهنة الطب، وعمل السياسي بعمل الطبيب العلاجي، فلا بد للملك من أن

---

(١) د. علي عبد المعطي: فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ (ص٣٧٣).

(٢) الفارابي: فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار، ط٢، المكتبة الزهراء، إيران (١٤٠٥هـ)، (ص٩٣).

يعرف جميع الأفعال التي يكفل بها التمكين للسير والملكيات الفاضلة في الدولة، والمحافظة على بقائها دون أن يداخلها شيء من السير الجاهلية التي تعد أمراضًا تهدد سلامة جسم الدولة. ومَثَل الملك في ذلك مَثَل الطبيب الذي تقوم مهنته على معرفة جميع الأفعال التي تُمكِّن الصحة في الإنسان، وتحفظها عليه وتحوطها من أن يعرض لها شيء من الأمراض[١].

وكما أن الطبيب لا يستطيع أداء وظيفته إلا إذا توافرت له معرفة الكليات والأشياء العامة المثبتة في كلية الطب، وبطول مشاهدته لأحوال المرضى، وبالتجربة التي تحصل له من علاجه لمختلف الأشخاص، فكذلك حال الملك، فإن مهنته تقوم على دعامتينِ: معرفة الأشياء الكلية الخاصة بالحكم، والقوة التي استفادها من طول التجربة، والمشاهدة من ميدان العمل السياسي للمواطنين والجماعات والطوائف والمدن والأمم[٢].

إن هذا المنهج العلمي عند الطبيب الذي يقوم على العلم والمشاهدة والتقدير والتجربة - هو نفس المنهج السياسي عند الملك الذي يقوم - بعد استيعابه لأسس المعرفة السياسية - على تقدير الأفعال والسياسات في كميتها وكيفيتها وأزمانها، وسائر ما يمكن أن تقدر به الأفعال، بحسب اختلاف المدن والأمم والجماعات والطوائف والأفراد، وبحسب الأحوال والعوارض في مختلف الأوقات[٣].

ويقرر الفارابي أن القوة التي يستطيع بها الحاكم أن يعالج الحالات المختلفة في السياسة العامة، بحسب ظروف كل حالة على حدة، تسمى عند المفكرين القدماء « التعقل »، وهذه القوة على حد تعبيره « ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة (العلم) واستيفائها كلها، ولكن بطول التجربة في الأشخاص »[٤].

ب - روح التشريع ونظام الحكم:

يعد نظام الحكم الفاضل هو المحور الأساسي في كتابات الفارابي، كما يعد

---

(١) راجع: الفارابي: كتاب الملة الفاضلة، تحقيق محسن مهدي، ط٣، دار المشرق، بيروت (٢٠٠١م)، (ص٥٦).

(٢) راجع المصدر السابق (ص٥٧).

(٣) راجع المصدر السابق (ص٥٨).

(٤) راجع: المصدر السابق (ص٥٨، ٥٩).

تحقيق السعادة والخير الأسمى للإنسان في حياته الاجتماعية، والسياسية هو غاية هذا الحكم، وقد اعتمد الفارابي في هذه الرؤية - بجانب المصادر الإسلامية - على مصادر يونانية قديمة تعود إلى أفلاطون وأرسطو، ولا شك أن نظام الحكم الفاضل عند الفارابي يقوم على ركيزتينِ أساسيتينِ، هما: المدينة الفاضلة والحاكم الفاضل.

١ - المدينة الفاضلة:

إن المدينة الفاضلة في نظر الفارابي هي ما تحققت فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه. ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون أفرادها على الأمور التي تنال بها السعادة، واختص كل منهم بالعمل الذي يحسنه، وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه[١].

ويرى الفارابي أن المدينة الفاضلة في تعاون أفرادها تشبه البدن التام، الذي يتعاون أعضاؤه كلها على حفظ حياته، وهي تشبه كذلك في مراتب عناصرها وأهميتها بعضها بالنسبة لبعض. ففي البدن عضو رئيس وهو القلب تخضع له سائر الأعضاء، وتختلف مراتبها بالنسبة له، وكذلك أفراد المدينة، فهم يختلفون ويتفاضلون في فطرهم وما هُيئوا له، وبالتالي تختلف مراتبهم وتتباين درجاتهم، ففيهم رئيس هو أكملهم جميعًا ويخضع له جميع من عداه...[٢].

ومن خلال تلك الرؤية الفارابية يمكن ملاحظة أن المعلم الثاني يحاول الحفاظ على روح التوافق، والانسجام بين أعضاء المدينة الفاضلة. عن طريق فهمه لطبيعة أفراد تلك المدينة، وما يتناسب مع كل منهم من وظائف ومسؤوليات، ترتبط جميعها بالصالح العام للمدينة، مما يوجب القول: إن هناك منظومةً سياسيةً تعمل وفق قوانين التدرج الوظيفي.

فإذا كان الرئيس يمثل أعلى درجة في تلك المنظومة، فإن الذي يليه في المرتبة أفراد يتصلون به مباشرةً، ويتلقون منه الأوامر، وهؤلاء في المرتبة الأولى بعد الرئيس، ويلي هؤلاء أفراد يتصلون بهم مباشرةً ويخضعون لهم، فيفعلون أفعالهم

---

(١) الفارابي: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وشرح وتعليق د. علي عبد الواحد وافي، ط٢، لجنة البيان العربي، القاهرة (١٩٦١م)، (ص١٧).

(٢) راجع: المصدر السابق (ص٢٩، ٣٠).

وفق ما يبتغيه أهل المرتبة الأولى، وهؤلاء هم أهل المرتبة الثانية،... وهكذا. إلى أن يأتي في المرتبة الأخيرة أفراد مهيئون لأن يخضعوا لغيرهم، بدون أن يُهيَّئوا لأن يخضع لهم غيرهم[١].

وحفاظًا على الوحدة السياسية لتلك المنظومة نجد الفارابي يتبنى فكرة التوجيه المذهبي للمواطنين، وهو من هذه الناحية أقرب إلى أصحاب المذهبيات اليمينية واليسارية في عصرنا، ممن يؤكدون وجوب ملء رؤوس المواطنين ملئًا أيديولوجيًّا متشابهًا؛ حتى يكون التجاوب كاملًا بين الزعيم وشعبه، وتكون الاستجابة أقرب إلى الآلية بين أوامر القائد وطاعة المواطنين، فهو في كتابه « المدينة الفاضلة » وفي كتابه « السياسة المدنية » يوضح المحتوى الفكري المشترك الذي يجب توافره لدى كل مواطن، وأن أهم عناصر هذا المحتوى الفكري في دولة الفارابي التي تُكوّن الوعي السياسي المطلوب من المواطنين، يقوم على فهم مبادئ الوجود الميتافيزيقية، وخصائصه الفيزيقية، ونظام الكون ومراتبه، وعلى فهم دستور الدولة المنظم لأنساقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتنفيذية[٢].

ويعيد الفارابي في كتابه « السياسة المدنية » التأكيد على وجوب التأهيل المذهبي المشترك للمواطنين في دولته المثالية، مما يسجل له تقديره الذكي لما سبقه به أفلاطون من اشتراط بناء الدولة على أساس فكري، ووعي سياسي، مما يجعل أفرادها أكثر توافقًا مع رئيسها، وأقدر على تحقيق مصالحها.

فهو يوجز ما أورده في كتابه « المدينة الفاضلة » عن مؤهلات المواطنين الفكرية في قوله: « ويحتاج كل واحد من أهل المدينة الفاضلة إلى أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها، والسعادة، والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثم بعد ذلك الأفعال المحدودة التي إذا فُعِلَت نيلت بها السعادة، وأن لا يقتصر على

---

(١) الفارابي: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة (ص٣٠).

(٢) د. محمد عبد العزيز نصر: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، ضمن بحوث « أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته »، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٨٣م)، (ص٢٥٥)، راجع أيضًا: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة محمد علي صبيح، الأزهر، القاهرة، بدون تاريخ (ص٩٤، ٩٥).

أن تُعَلَّم هذه الأفعال دون أن تُعمل، ويؤخذ أهل المدينة بفعلها »[١].

ويمتاز عرض الفارابي هنا للآراء المشتركة بين المواطنين في الدولة المثالية بأن ربط بين الفكر والفعل، وهو الدور الذي يقوم به مبدأ روح التشريع، مؤكدًا أن مسؤولية المواطن لا تقف عند الإيمان بالعقائد السائدة في الدولة وحسب، وإنما تمتد إلى مسؤوليته عند ترجمة هذه العقائد إلى عمل، وأن سلطان الدولة قائم للنظر في آرائه وما يصدر عنه من سلوك خاص وعام، ومحاسبته على ذلك[٢].

٢ - الحاكم الفاضل:

إن الحاكم الفاضل - في نظر الفارابي - يعد في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة؛ إذ لا يكون بينه وبين العقل الفعَّال واسطة، بل يتحد به ويمتزج معه حتى يصير جزءًا منه، ومن ثم كان بلوغ هذه الدرجة بمنزلة أول الشروط الواجب توافرها في رئيس المدينة الفاضلة[٣].

ويلاحظ د. علي عبد الواحد وافي أن هذا الشرط الروحي قد انفرد به الفارابي، دون فلاسفة اليونان الذين اغترف من معينهم، ويبدو أنه قد استلهم هذا الشرط مما فهمه عن روح الإسلام، وما سار عليه العمل السياسي في صدر الإسلام حين تولى النبي ﷺ الرياسة، ومن بعده الخلفاء الراشدون الذين وصلت نفوسهم إلى أرقى درجات الصفاء والكمال، وأعلى مراتب اليقين[٤]، بل إن الفارابي يكون أكثر فهمًا لروح الإسلام حينما يرى أن « الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، هو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها »[٥]. وذلك تمشيًا مع ما ذهب إليه من قبل في آرائه حول احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، حينما ذكر أن: « المجتمع الأعظم والأكثر كمالًا، هو انتظام العالم كله في مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة، ورئيس واحد »[٦].

---

(١) الفارابي: السياسة المدنية (ص٨٤، ٨٥).

(٢) د. محمد عبد العزيز نصر: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (ص٢٥٦).

(٣) الفارابي: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة (ص٦١).

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق (ص٦٤) بتصرف يسير.

(٦) المصدر السابق (ص٢٢) بتصرف يسير.

ولا شك أن تلك الأفكار لم تسبق إلى عقل فيلسوف من قبل، وجاءت متقدمةً على الفكر السياسي الحديث الذي ينادي بالدولة المتعددة القوميات والمنظمات الدولية، ومصدر تلك الأفكار هو الإسلام الخالد الذي حقق في دنيا الناس دولةً شملت العالم من أقصاه إلى أقصاه في ظل سياسة راشدة وعدالة تامة[١].

وينظر الفارابي إلى وظيفة الرياسة على أنها أهم وظائف المدينة وأكبرها خطرًا؛ وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التي تستمد منها جميع السلطات، وهو المثل الأعلى الذي ينظم جميع الكمالات، فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها، ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من أعضاء الجسم؛ ولذلك لا يصلح للرياسة إلا من زُوِّد بصفات فطرية ومكتسبة، يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل إليه الكمال في الجسم، والعقل، والعلم، والخلق، والدين[٢].

وهنا نلمح أن الفارابي **يلجأ إلى الأخذ بمبدأ روح التشريع في ثلاث نقاط**:

النقطة الأولى: يعد تمسك الرئيس بالعدل وحبه له من أهم الصفات النظرية الواجب توافرها فيه. يقول الفارابي: « ثم إن يكون بالطبع محبًّا للعدل وأهله، ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما... »[٣].

ويحاول الفارابي من خلال تلك الصفة أن يقيم اندماجية الدولة، وتماسك المجتمع - وهو ما تهدف إليه روح التشريع - على مبدأي المحبة والعدل، كما فعل من قبله أفلاطون وأرسطو.

يقول الفارابي: « أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض، وترتبط بالمحبة، وتتماسك وتبقى محفوظةً بالعدل، وأفاعيل العدل »[٤].

ويستمد العدل عند الفارابي أهميته من المبدأ الذي أقامه عليه، فالعدل عنده « توزيعي » و« نسبي » كما هو عند أفلاطون وأرسطو، وهو أيضًا شامل في تطبيقه على خيرات الدولة جميعها معنوية ومادية، فحينما يطالب الفارابي بتقسيم أملاك الدولة

---

(١) د. محمد المسير: المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه (ص٢٠١).

(٢) المصدر السابق (ص١٧). لمعرفة الصفات الفطرية للرئيس راجع: نفس المصدر (ص٦٥ - ٦٩).

(٣) المصدر السابق (ص٦٨).

(٤) الفارابي: فصول منتزعة (ص٧٠، ٧١).

من مقتنيات ومنتجات مادية، ومراتب اجتماعية، وامتيازات شرفية بين المواطنين، لا يكون ذلك على أساس المساواة الرياضية العددية، وإنما على أساس المساواة النسبية، وفق جدارة المواطن وأهليته في شؤون الرياسة السياسية والاجتماعية...، وبالتالي فهو يقيم ميزانًا دقيقًا لتطبيق العدل بالتوزيع النسبي لما في الدولة من خيرات. فالقسط الذي يناله المواطن من هذه الخيرات يجب أن يكون مساويًا لاستئهاله، ونقصه عن ذلك جور عليه، وزيادته جور على أهل المدينة[١].

ويربط الفارابي هذا العدل التوزيعي بالعدل القانوني، حينما ينظر إلى الحاكم باعتباره القاضي الذي يحفظ على كل صاحب حق في الخيرات حقه. ويكاد مونتسكيو - تحت تأثير أرسطو، ورغبةً منه في أن يعيد للأرستقراطية الفرنسية نفوذها في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وحفاظًا على الطبقية الفرنسية - أن يكرر في استفاضةٍ ما أوجزه الفارابي من مبادئ التنظيم القانوني والعدالة القانونية[٢].

النقطة الثانية: حيث يرى الفارابي أن صلاحية الفرد للرياسة لا تكفي فيها الصفات الفطرية فحسب، بل لا بد من توافر ست صفات أخرى مكتسبة. **الصفة الأولى هي**: أن يكون حكيمًا، وهذه الصفة الروحية تتحقق باتحاد هذا الشخص بالعقل الفعال عن طريق قوته الناطقة والمتخيلة. **والصفة الثانية**: أن يكون عالمًا حافظًا لجميع الشرائع التي سنَّها الرؤساء السابقون لتنظيم المدينة؛ حتى يتاح له أن يحتذي بأفعاله حذو هذه الشرائع على أكمل وجه. **والصفة الثالثة**: أن تكون له جودة استنباط، وهو ما يسميه علماء الأصول بالقياس. والرئيس في هذا يقيس ما لم يرد فيه نص من سلفه، بما يشبهه من الأمور التي ورد فيها نص عنهم. **والصفة الرابعة**: أن تكون له جودة رؤية تسمح له بتشريع مبتكر في الأمور التي لم يحدث لها نظير في عهد سلفه؛ وذلك لتعلقها بظواهر وشؤون مستجدة، بشرط أن تتحقق المصلحة العامة للمدينة. **والصفة الخامسة**: لا يُكتفى أن يكون ملمًّا بشرائع الأولين فحسب - كما هو في الصفة الثانية - بل يجب كذلك أن يكون قادرًا على تعليمها للناس وإرشادهم إليها. **والصفة السادسة**:

---

(١) د. محمد عبد العزيز: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (ص٢٧٥)، راجع أيضًا: الفارابي: فصول منتزعة (ص٧١ - ٧٣).

(٢) المرجع السابق (ص٢٧٦).

أن تكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وما يتصل بها من صناعات حربية، ويشترط ذلك في الرئيس؛ لأنه القائد الأعلى لجيوشه[١].

والملاحظ أن روح التشريع في الصفات التي يجب توافرها في الرئيس - كما ذكرها الفارابي - تتمثل في أن يكون هذا الرئيس مرنًا في رئاسته للمدينة الفاضلة، ولا يصطدم بالسنن التشريعية السابقة عليه، بل يكون قادرًا على الاجتهاد لوضع تشريعات جديدة تفي بمتطلبات مدينته، وترعى أهدافها ومقاصدها العليا.

النقطة الثالثة: حيث يرى الفارابي أنه إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه الصفات المكتسبة - السابق ذكرها - ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم، والآخر فيه باقي الصفات، كانا هما الرئيسين في هذه المدينة، إذا ما توافر لدى كلٍّ منهما الصفات الفطرية التي تؤهله لهذا المنصب، بل إن الفارابي نفسه يعد أكثر مرونة حينما يرى أنه في حالة تفرق تلك الصفات المكتسبة في جماعة، وكانت الحكمة في واحد، وباقي الصفات كل منها في واحد وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل، بشرط توافر الصفات الفطرية في كل واحد منهم أيضًا[٢].

يذهب الفارابي إذن إلى جواز الاشتراك في الرياسة، وتعدد الرياسات، ولعل هذا الرأي صدى لما كان موجودًا في عصره. فإن الراضي باللّه هو أول خليفة أنشأ رتبة أمير الأمراء فأضعف بهذا سلطته، وعرّض أمور الخلافة للفتن والدسائس، وكان أول من تقلد هذا المنصب إلى جانبه هو ابن رائق التركي[٣].

والفارابي، وإن كان داعيةً إلى حكم الأرستقراطية الفكرية المتمثلة في شخص واحد أو أكثر، إلا أنه دعا كذلك إلى الحكم اللاشخصي المتمثل في « الدستور المكتوب »، إذا لم يوجد حكم الشخص الفاضل الذي يعد دستورًا في ذاته، أو من يعرف « بالملك الفيلسوف » عند أفلاطون، ويبين الفارابي أن هذين النوعينِ من الحكم متكاملان[٤].

---

(١) الفارابي: فصول منتزعة (ص٧١ - ٧٤).

(٢) راجع: المصدر السابق (ص٧٤).

(٣) عباس محمود: الفارابي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (١٩٧٩م)، (ص١٣٤).

(٤) د. محمد عبد العزيز: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (ص٢٨٨).

أما فيما يتصل بالنوع الثاني من الحكم، فإن الفارابي الفيلسوف المسلم الذي يؤمن بالكتاب والسنة كمصادر للشريعة الإسلامية، ما كان له أن يكون أفلاطونيًّا كما كان أفلاطون في كتابه « الجمهورية »، وذلك بأن يكتفي بتتويج الشخص الفيلسوف، أو مجموعة من الأشخاص الفلاسفة، والاعتماد على أن تكون الكلمة الحية المنطوقة وحدها هي القانون، وإنما أكد الرجوع دائمًا إلى النصوص الدستورية والقواعد العامة في الحكم، وإلى وجوب تسجيلها؛ حتى يعود الحاكم في حالة غياب الملك الفيلسوف إلى تلك الشرائع والسنن التي شُرّعت من قبل، فشرائع الأولين - على حد تعبير الفارابي - مصدر أساسي من مصادر الحكم[1].

ولا شك أن جمع الفارابي بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة كمصدر للحكم، إنما يرجع إلى الالتقاء في ذهنه بين اهتمام اليونان بالقانون، مما وجد تعبيرًا قويًّا في كتاب أفلاطون عن القوانين، وبين ما تقوم به الشريعة الإسلامية في حياة المسلمين كمصدر أساسي في بناء الدولة وسياستها، وتظهر هذه المزاوجة بين الحكم الشخصي والحكم الدستوري أول ما تظهر عند الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة »، لا سيما في الفصل الذي يعالج فيه خصال رئيس المدينة الفاضلة[2].

جـ - روح التشريع بين التغير الاجتماعي والتطور السياسي:

« إن نوعية الحكم عند الفارابي - سواء الأرستقراطي الشخصي أو الدستوري السني - يخضعان في التطبيق الواقعي لعملية مستمرة من التشريع، فالفكرة الشائعة عن نظام الحكم عند الفارابي مأخوذة عن المظهر الشكلي للرياسة في المدينة الفاضلة، ويكاد التصوير التقليدي لفكره السياسي يعرض الحكم عند الفارابي، وكأنه صورة جامدة ثابتة لنظام لا يتغير ولا يتبدل في إطاره العام وتفاصيل أجزائه »[3].

والحقيقة أن الفكر السياسي عند الفارابي - إذا ما نظرنا إليه ككل - يشتمل في أحشائه على عوامل التغير والدينامية، فالرئيس الأول للدولة، وواضع أسس النظام فيها، ما كان ليضع ملامح نظام سياسي خالدةً على مر الزمن، وإنما يرى الفارابي

---

(١) د. محمد عبد العزيز: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (ص٢٩٢).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع، راجع أيضًا: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة (ص٧٩ - ٨٣).

(٣) المرجع السابق (ص٢٩٩).

أن الرئيس الأول للدولة لا يستطيع أن يشرِّع لكل الأحداث والعوارض وظروف الزمان والمكان.

يقول الفارابي: « والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن لا يقدر الأفعال كلها ويستوفيها فيقدر أكثرها، وقد يلحقه في بعض ما يقدره أن لا يستوفي شرائطها كلها، بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة مما سبيلها أن تقدر فلا يقدرها »[١].

وعلى هذا الأساس فإن قدرة الرئيس وحياته المحدودة، وما قد يعوق عملية التشريع مما يعرض له من أشغال طارئة كالحروب، يضطره لأن يترك المثل الأعلى للتشريع الشامل، ويكتفي بمعالجة الأصول، وما هو « أعظم قوةً وأكثر نفعًا وأشد غنًى وجدوًى في أن تلتئم بها المدينة، وترتبط، وينتظم أمرها، فيشرع في تلك وحدها، ويترك الباقية إما لوقت فراغه لها، أو لأن غيره يمكنه أن يستخرجها، إما في زمانه وإما بعده، إذا احتذى حذوه »[٢]. ومن ثم فإن خلفاء الرئيس الأول في الدولة - ممن هم مثله في جميع الأحوال - لهم أن يشرِّعوا ما لم يشرِّعه الرئيس الأول، بل ولهم أن يغيروا كثيرًا مما شرعه الأول وفق تقديرهم، وعلمهم بأن ذلك هو الأصلح في زمانهم، بل ولكل خليفة أن يغير ما قد شرعه الخليفة السابق له، حسب تقديره لما هو أصلح، كما أن له أن يغير ما قدره مَنْ قبله؛ لأن الذي قبله لو بقي لغيَّر أيضًا ذلك الذى غيّره بعده[٣].

يمكن القول إذن: إن التشريعات السياسية عند الفارابي تتسم بالمرونة؛ نظرًا لاستجابتها لظروف الزمان والمكان، وكذلك التغيرات الاجتماعية التي تطرأ على نظام الدولة، وبالتالي فإن مبدأ روح التشريع يؤدي دورًا واضحًا وملحوظًا في هذا المناخ؛ لأنه يوفر حالة من التوافق والانسجام بين تلك المتغيرات.

ومن الجدير بالذكر أن الفارابي وإن أكد أهمية الملاءمة المستمرة بين حاجات الزمن، والظروف الملابسة، وبين التشريعات المتناسبة التي ترضي تلك الحاجات، إلا أنه في ظل النظام السني أو الدستوري للحكم لم يبح التغيير الجوهري للقواعد الأساسية التي وضعها صاحب الشريعة، وإنما قصر التغيير على نوع من الاستنباط

---

(١) الفارابي: الملة الفاضلة (ص٤٨ - ٥٠).

(٢) المصدر السابق (ص٤٩).

(٣) راجع المصدر السابق (ص٤٨ - ٥٠)، راجع أيضًا: الفارابي: السياسة المدنية (ص٨٠، ٨١).

والاستخراج عن الأشياء التي صرح واضع الشريعة بتقديرها، وأناط هذا العمل بصناعة الفقه التي تُعنى بالتشريع الجزئي، في ضوء ما يمليه غرض واضع الشريعة[١].

يقول الفارابي: « وأما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار - الذين هم الملوك في الحقيقة - ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال، احتيج في كل ما يُعمل في المدن التي تحت رئاسة من تقدم إلى أن يحتذي في التقدير حذو مَنْ تقدم، ولا يخالف ولا يغير، بل يبقى كل ما قدره المتقدم على حاله، وينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقديره مما لم يصرح به من تقدم، فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرح الأول بتقديرها، فيضطر حينئذٍ إلى صناعة الفقه، وهي التي يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شيء، مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتقدير، وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التي شرعها في الأمة التي لهم شُرِّعت »[٢].

ينجح الفارابي إذن في تصوير عملية التشريع السياسي أثناء مواكبتها للتطور، مع الظروف المتغيرة عبر الزمان والمكان، في ظل الحكم الدستوري أو السني، وبالتالي ينجح في إبراز مبدأ روح التشريع في فلسفته السياسية، مما أعطى لتلك الفلسفة قدرًا من الواقعية، وليس كما اشتهر عنها بأنها تتسم بالمثالية المفرطة، وإذا كان الفارابي قد استمد مثاليته من الفلسفة اليونانية - لا سيما فلسفة أفلاطون - إلا أنه يميل إلى ذلك الاتجاه الواقعي لما اكتسبه من سمات للشريعة الإسلامية، بعدما طبع عليها طابعه الفلسفي.

* * *
* *
*

---

(١) د. محمد عبد المعز: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (ص٣٠٢).

(٢) الفارابي: الملة الفاضلة (ص٥٠ - ٥٢).

المَبْحَثُ الثَّاني

روح التشريع عند الماوردي

يعد الماوردي أحد أعلام الحكمة والتشريع في الفكر السياسي الإسلامي، وتشهد بذلك مصنفاته التي أفردها في مجال السياسة، لا سيما كتابه « الأحكام السلطانية »، حيث يقول فيه:

« ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتابًا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته؛ ليعلم مذاهب الفقهاء، فيما له منها فيستوفيه، وما عليه فيوفيه، توخيًا للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحريرًا للنصفة في أخذه وعطائه »[1].

والأحكام السلطانية في هذا المقام هي بمنزلة القوانين والتشريعات السياسية التي يعتمد عليها الحاكم في إدارته لشؤون الدولة، والتي تعينه على تحقيق العدالة من خلال الفهم الصحيح لآراء الفقهاء والمجتهدين، لا سيما في القوانين الخاصة بالقضايا السياسية التي لم يكن فيها قول حاسم صادر من القرآن الكريم أو السنة المطهرة، وفي تلك الحالة يكون القرار للحاكم بما يراه مناسبًا لظروف عصره.

من هنا يضع الماوردي حجر الأساس لبناء مبدأ روح التشريع، وقبل أن نتعرف على ملامح هذا المبدأ لديه، يجب أن نسأل أولًا: هل كان لدى الماوردي مقومات فكرية ساعدته على إرساء مبدأ روح التشريع السياسي الإسلامي؟

أ - المنهج الفكري عند الماوردي وعلاقته بروح التشريع:

إن المنهج الفكري عند الماوردي له بالغ الأثر في الجانب التشريعي والقانوني في نظريته السياسية؛ حيث يتسم هذا المنهج بالتوسط والاعتدال بين مذهب السلفية ومذهب المعتزلة، ومن ثم فإن الماوردي يعد واحدًا من بين المفكرين الإسلاميين

---

(١) أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن خلدون، الإسكندرية، بدون تاريخ (ص٥).

الذين ذهبوا إلى التوفيق بين العقل والشرع، وبين التقليد والاجتهاد، وهو الأمر الذي أثار بعض المتزمتين من الفقهاء ممن رموه بالاعتزال، وكأن العقلانية في نظرهم تهمة من التهم[١].

ويعلق الدكتور صلاح رسلان على ذلك قائلًا: « وقد سار فقيهنا الماوردي على منوال الشريعة الغراء، مقتديًا بالصحابة والخلفاء والأئمة الصالحين فيما كانوا يقومون به بأنفسهم من استنباط الأحكام الشرعية لمعالجة القضايا التي تعرض عليهم، فليس بدعًا - إذن - أن يجتهد الماوردي رأيه فيما ليس له حكم في كتاب اللَّه - تعالى - أو سنة رسوله - عليه الصلاة والسلام - وليس بمستغرب بعد ذلك أن يتهمه البعض بتهمة الاعتزال »[٢].

وإذا كان الماوردي يرجع إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة وما اتفق عليه جمهور العلماء، فإن ذلك لا يعني أنه عالم تقليدي، فهذا ما لا يرضاه لنفسه؛ لأن التقليد في رأيه هو قبول قول بغير دليل، وهو لذلك يأخذ برأي الشافعي بأنه لا تقليد بعد الرسول، وإن كان يعرض ما قال به أصحاب المذاهب من الفقهاء والمحدثين، من أن تقليد علماء السلف أمرٌ جائز، وكذلك تقليد الصحابة والتابعين. وبناءً على فساد التقليد يصر على وجوب « النظر في أصول الشرع ليصل إلى العلم بموجبها »، وبذلك يكون الماوردي فقيهًا مجتهدًا وصاحب رأي، وفي ذلك يقول مقالته الشهيرة: « بل أجتهد ولا أقلد ». عندما اعترض البعض على أحكامه، وقالوا له: « اتبع ولا تبتدع »[٣].

ومن ناحية أخرى فإن المتأمل في شخصية الماوردي يلاحظ أنه جَمَعَ بين الواقع الجهادي الذي يجسد الحياة الحقيقية التي تعبر عن واقع الأمة الإسلامية، وبين

---

(١) د. سعد زغلول عبد الحميد: الماوردي مؤرخًا، ضمن بحوث « ندوة أبي الحسن الماوردي »، دار الكتب، القاهرة (١٩٧٥م)، (ص٣). إن اجتهاد الماوردي في تحكيم عقله في كل ما يصدر عنه من آراء وأحكام، كان سبب اتهام البعض إياه بالاعتزال، وهي تهمة هو بريء منها، والمعروف أن الاعتزال من التهم التي يوجهها المحدثون عادةً لكل عالم متحرر يحكم العقل فيما أمامه من قضايا. راجع: د. صلاح رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي، دار الثقافة، القاهرة (١٩٨٣م)، (ص٤٣).

(٢) د. صلاح رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي (ص٤٦، ٤٧).

(٣) راجع: الماوردي: أدب القاضي (١/ ٢٦٩ - ٢٧٣)، نقلًا عن: د. سعد زغلول: الماوردي مؤرخًا، ضمن بحوث « ندوة أبي الحسن الماوردي » (ص٨، ٩).

الواقع المرفه الذي يجسد حياة الملوك والأمراء والوزراء، وما تميزت به من مظاهر الترف والنعيم، فعن طريق وظيفة القاضي[١] التي تقلدها الماوردي استطاع أن يطلع على حياة الناس عن قرب، وعرف ما ينشب بينهم من أنواع المنازعات في الأسواق، كما في المعاملات من بيعٍ وشراءٍ ودين وأمانة، وكذلك حياتهم العائلية من زواج وطلاق ووصية وميراث، وعن طريق وظيفة أقضى القضاة - التي يمكن أن تشبه حاليًا ما يعرف بوزارة العدل - ارتفع الماوردي إلى الوظائف الإدارية العليا، التي تسمح لأصحابها بالقرب من الأمراء وكبار رجال الدولة، ومن ثم الانغماس في أمور السياسة، وهذا ما تمرس فيه الماوردي[٢].

ولا شك أن الجمع بين الواقعين في حياة الماوردي كان له بالغ الأثر في آرائه وأفكاره بصفة عامة، والفكر السياسي منها على درجة الخصوص، فقد أعطى هذا الأمر للماوردي مرونةً في الأفكار والمعتقدات والأفعال الخاصة به، كما كانت زيادة الخبرة، والإلمام بالمشكلات الحقيقية (الداخلية والخارجية) للأمة الإسلامية هي أهم ما نتج عن الجمع بين الواقعين، فهذا الوضع يعد بمنزلة الالتقاء الحقيقي بين الماوردي كواحد من الرواد الأوائل للفكر السياسي الإسلامي، وبين الواقع الفعلي والحقيقي الذي تعيشه الدولة الإسلامية آنذاك.

وإنني أرى أن كل تلك العوامل قد ساعدت الماوردي على البحث عن فكرة روح التشريع، والنظر إليها باعتبارها مبدأً أساسيًا لا يمكن الاستغناء عنه في عملية التشريع السياسي الإسلامي.

ب - الأسس التي يقوم عليها مبدأ روح التشريع:

إن السمة الرئيسة التي تميز فكر الماوردي السياسي عن غيره من رواد الفلسفة السياسية في الإسلام - هي انتماء هذا الفكر إلى جذور عقدية، واتصاله المباشر بأصول دينية، وتتضح هذه الحقيقة من خلال كلام الماوردي نفسه، ونأخذ منه على

---

(١) تولى الماوردي القضاء في بلدان كثيرة، ولقب بلقب أقضى القضاة سنة (٤٢٩هـ) لتبحره في الفقه، وقد امتاز في أحكامه القضائية بالمرونة والاجتهاد، طبقًا لرواية كل من ترجم له مثل: ياقوت الحموي، وابن خلكان، والسبكي، والخطيب البغدادي.

(٢) د. سعد زغلول: الماوردي مؤرخًا، ضمن بحوث « ندوة أبي الحسن الماوردي » (ص٤، ٥).

سبيل المثال تعريفه للإمامة، إذ يقول: « الإمامة موضوعة بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[١].

يوضح هذا النص أن الدور الأساسي لرئيس الدولة هو حماية الدين؛ لأنه يمثل المعين الأول الذي تستقي منه الدولة تشريعاتها وقوانينها، وبالتالي فإن أيَّ تحريفٍ لجوهر هذا الدين سوف ينعكس على الجانب التشريعي، مما يؤثر في الوضع السياسي للدولة تأثيرًا سلبيًّا؛ لذا فإن سياسة الدنيا تأتي في مرحلة لاحقة بعد قيام رئيس الدولة بواجبه الأول تجاه الشريعة.

ويؤكد الماوردي التزامه الدائم بالمنطلق التشريعي في تنظيراته، فتراه حتى في تاريخه الوعظي يشير إلى دور الدين في اجتماع الكلمة، واتحاد القلوب، ويتضح ذلك في قوله: « وأما التخوف من اختلاف قلوب الرعية، وتفرق أهواء العامة من جهة الدين، فإن وجهة نظر التدبير فيه والترتيب على منازل مختلفة، منها أن يحمل الناس على ترك الخوض فيما يؤديهم إلى التفرق ويدعوهم إلى التحزب، فإن ذلك هو أمر اللَّه الذي أمر به عباده، وسنة رسوله التي أكدها عليهم، وسياسة الملوك الحزمة من قبله »[٢].

وبالتالي فإن القانون الإسلامي - في تلك الحالة - يجب أن يسير تجاه وحدة الدولة وفق النظام السياسي الإسلامي الذي رسمته الشريعة، ومن هنا تتضح معالم روح التشريع عند الماوردي؛ حيث يسعى - من خلال رؤيته التشريعية - إلى الحفاظ على ماهية الدولة الإسلامية، التي تقوم على العديد من المبادئ والمثل السياسية من أهمها مبدأ الوحدة.

ويستشهد الماوردي بالعديد من الآيات القرآنية لتأكيد هذا المعنى:

منها قول اللَّه - تعالى -: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وكذلك قول اللَّه - تعالى -: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٧).

(٢) الماوردي: نصيحة الملوك، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم (٢٦٤٢٥)، بدون تاريخ، (ص١٥).

كما يدلل أيضًا على هذا المعنى بالحديث الشريف؛ حيث يذكر قول النبي ﷺ: « **رحم اللَّه من ترك المراء وإن كان محقًّا** »[١]. وكذلك قوله ﷺ: « **لا تختلفوا في الصفوف فتختلف قلوبكم** »[٢].

وعلى هذا الأساس يرى الماوردي أن للدين دورًا كبيرًا في بناء الركن التشريعي للدولة لا سيما التشريع السياسي؛ لذلك لم تكن مملكة إلا كان أساسها دينًا من الأديان، وأصلها ملة من الملل...، ويستدل على ذلك بكلام أردشير؛ حيث يقول: « واعلموا أن الدين والمُلك أخوان توأمان، لا قوام لأحدٍ منهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أساسُ الملك ثم صار الملك بعده حارسًا للدين، فلا بد للملك من أساسه ولا بد للدين من حارسه، فإن ما لا حارس له ضايع، وما لا أساس له مهدوم »[٣].

ولم يكتفِ الماوردي بقول أردشير في هذا الصدد، وإنما أشار إلى ما ذكره أرسطوطاليس في رسالته إلى الإسكندر الأكبر، والتي يقول فيها: « اجعل الدين موضع مُلكك فمن خالفك فهو عدو مُلكك،..، وأي ملك أخدم مُلكه دينه فهو مستحق للرياسة، وأي ملك أخدم دينه مُلكه فالمُلك له آفة »[٤].

ويبدو أن الماوردي في تحديده لأطوار المُلك يقترب من ابن خلدون الذي يحددها بثلاثة أجيال؛ **الأول**: الذي يعتمد على خُلُق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والاشتراك في المجد. **والثاني**: الذي يتحول فيه الحال بالملك من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف. **والجيل الثالث**: الذي ينسى عهد

---

(١) النص الصحيح للحديث هو: « **أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقًّا** ». رواه أبو داود عن أبي أمامه الباهلي، وهو صحيح.

(٢) النص الصحيح للحديث هو: « **لا تختلف صفوفكم فتختلف قلوبكم** ». رواه المنذري عن البراء بن عازب في الترغيب والترهيب، وهو صحيح.

(٣) الماوردي: نصيحة الملوك (ص١٩) بتصرف يسير، أردشير بابك: هو أول ملوك الفرس الساسانيين، وهو أردشير بابك بن ساسان، وهو الذي قتل ملوك الطوائف ووضع قواعد الملك، وله وصايا وكتب ونصائح في ذلك، وورث ابنه سابور الملك من بعده. راجع: الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق وتعليق حمزة النشرتي وآخرين، المكتبة القيمة، القاهرة، بدون تاريخ، هوامش (ص١٧٠).

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

البداوة والخشونة، ويفتقد حلاوة العز والعصبية[1].

ولكنَّ هناك فارقًا جوهريًّا بين الماوردي وابن خلدون في هذا الشأن، وهو أن الأول يعتمد على الدين كأساس للمُلك، بينما يعتمد الثاني على العصبية أساسًا في ذلك.

وإنني أرى أن ثمة تلازمًا بين الدين والمُلك في فكر الماوردي السياسي، بحيث إذا وُجد أحدهما وُجد الآخر، وإذا رُفع أحدهما رُفع معه الآخر، وأن الارتباط في تلك الحالة قائمٌ على اعتبار أن الدين الإسلامي يعد منهجًا شاملًا للحياة الإنسانية، لما يتضمنه من قوانين وتشريعات في كافة المجالات بما في ذلك المجال السياسي. كما أن تلك التشريعات جديرة بأن تعالج كافة القضايا والمشكلات السياسية والاجتماعية...؛ نظرًا لمرونتها وتطورها، إلا أن الاستخدام الأمثل لها إنما يتوقف على الحاكم الذي يعتمد على تلك التشريعات، ومدى تميزه في الفقه وقدرته على الاجتهاد.

وهذا ما يشير إليه الماوردي في « الأحكام السلطانية »؛ حيث يتحدث عن الإمامة، فيجعل من أهم شروطها: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وكذلك: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح[2]. أي أن الحاكم لا بد أن يكون عالمًا بالقدر الذي يؤهله للاجتهاد في الحوادث الطارئة، والمسائل التي تحتاج إلى أحكام لم تكن واردةً في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وكذلك لا بد أن يكون الإمام له من قوة العقل، ورجاحة الرأي ما يؤهله للقيام بسياسة الرعية بالشكل الذي تتحقق من خلاله مصالح العباد، بما لا يتعارض مع نظام الحكم ومبادئه، وبهذا يصبح الاجتهاد عند الماوردي هو وسيلة الحاكم في تطبيق روح التشريع.

ويشرح الماوردي معنى الاجتهاد - وهو يتكلم عن شروط القضاء - فيقول: « والشرط السابع: أن يكون عالمًا بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على علم أصولها والارتباط بفروعها. وأصول الأحكام في الشرع أربعة: أحدها: علمه

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق وتعليق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٦م)، (٢/ ٥٣٦، ٥٣٧).

(٢) راجع الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٨).

بكتاب اللَّه ﷻ على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام...، والثاني: علمه بسنة رسول اللَّه ﷺ الثابتة من أقواله وأفعاله وطرق مجيئها.......، والثالث: علمه بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه؛ ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف، والرابع: علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها....، فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة صار بها من أهل الاجتهاد في الذين، وجاز له أن يفتي ويقضي....، وإن أخل بها أو بشيءٍ منها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد »[1].

« ومعنى ذلك أن اجتهاد الإمام لا يكمل إلا إذا أضيف إلى علم الإمام بالعلوم الدينية، على تنوعها وتعددها من تفسير وحديث، وتاريخ تشريع، وكذلك علوم الأصول والمنطق، وعلوم اللغة العربية وتاريخ الدولة الإسلامية، وبالنسبة للعصر الحديث فإنه لا يكمل اجتهاد الحاكم إلا إذا أضيف إلى العلوم السابقة دراسات اقتصادية وسياسية، واجتماعية مقارنة، لما عند الأمم المختلفة، ولما بين الأزمنة قديمها وحديثها »[2].

وبالتالي فإنه يمكن تحديد علاقة بين قدرة الحاكم على الاجتهاد، ومدى اطلاعه وفهمه لوقائع التاريخ السياسي للأمم والممالك بصفة عامة، وكذلك التاريخ السياسي للأمة الإسلامية وما يشتمل عليه من قوانين وتشريعات.

ومن هنا يصبح التاريخ هو أحد المرتكزات الأساسية التي يعتمد عليها الماوردي في صياغة برنامجه السياسي، انطلاقًا من مشروعية التاريخ الإسلامي كمصدر أساسي يستقي منه في التشريع، فيما يتعلق بتنظيم الشؤون الاقتصادية والإدارية والأمور السياسية التي لم يبت فيها القرآن أو السنة بشكلٍ حاسمٍ، فالتاريخ عند الماوردي يسير سيرًا حلقيًّا مضطردًا، ما أن تتم حلقة حتى تظهر أخرى جديدة، تتبع في سيرها الخطوات ذاتها، والمسار نفسه. وإن كل حلقة جديدة هي تصور للسلف الصالح الذي يبقى أبدًا قدوةً صالحةً في القول والفعل والتشريع[3].

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٧٠).

(٢) د. صلاح رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي (ص١٤٣).

(٣) د. محمود محمد سلمان: الماوردي والاجتماع السياسي، ط١، بيت الحكمة، بغداد (٢٠٠١م)، (ص٢٤٦).

ويعبر الماوردي عن ذلك في « نصيحة الملوك » قائلًا: « إن أحوال الأمم المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة آثارها، والملوك المنقولة إلينا أوائل سيرها وأواخرها متقاربة متشابهة »[١].

ويستشهد الماوردي في ذلك بقول الرسول الكريم ﷺ في وصف حال أمته: « **لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة[٢] بالقذة والنعل بالنعل، حتى لو كان فيهم من دخل جحر ضب[٣] لدخلتموه** »[٤].

« والحقيقة أن الماوردي بصفته فقيهًا أو مشرعًا مجتهدًا، لا يهتم بالأحداث التاريخية التي عرفتها الأمة الإسلامية لذاتها، أو لاستخراج العبرة والموعظة منها، أو لربط الحاضر بالماضي في سبيل ملاحظة ما يجري في المجتمع من تغير أو تطور، وهي الأمور التي تعتبر من أغراض المؤرخين، بل يعتني بالأحداث التاريخية التي ينتقيها من أجل تأكيد الأصول الفقهية، أو القواعد القانونية التي يقررها، والتي دائمًا ما تستند إلى قواعد التشريع الأولى من: الكتاب والسنة، مضافًا إليها أعمال السلف مما اتفق عليه جمهور الفقهاء وخاصةً الشافعي، ويدخل في أحداث التاريخ »[٥].

وإذا كان مونتسكيو في مؤلفه الشهير « روح الشرائع » يريد أن يستكشف أصل القوانين بمعرفة الأسباب الطبيعية لها، فإن الماوردي يحاول أن يصل إلى نفس الهدف، من خلال اعتماده على البعد التاريخي الذي يرصد فيه تطور حركة التشريع الإسلامي، ومدى انسجامه مع طبيعة النظام السياسي للدولة، نتيجة تفاعل القانون مع متغيرات العصر.

يحاول الماوردي إذن من خلال استقرائه للتاريخ البحث عن شكل الدولة في الإسلام، وما توافرت عليه تلك الدولة من نظم وتشريعات في مجال الحكم والإدارة

---

(١) الماوردي: نصيحة الملوك (ص١٢) بتصرف يسير.

(٢) القذة: ريشة السهم، وتضرب كمثل للشيئين اللذين يستويان ولا يتفاوتان.

(٣) الضب: حيوان جبلي.

(٤) راجع: الماوردي: نصيحة الملوك (ص١٢)، نص الحديث كاملًا: « **لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لاتبعتموهم** ». قلنا: يا رسول اللّـه: اليهود والنصارى؟ قال: « **فمن** ». حديث صحيح رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري.

(٥) د. سعد زغلول: الماوردي مؤرخًا، ضمن بحوث « ندوة أبي الحسن الماوردي » (ص٨).

والاقتصاد، وهو ما يتضح عبر نصائحه في كتاب « نصيحة الملوك »، وتنظيراته السياسية في « تسهيل النظر » وتشريعاته العملية في « الأحكام السلطانية »[١].

والتاريخ عند الماوردي لا يمثل الحقبة الماضية فقط، وإنما يمثل الحاضر والمستقبل، فهو ينظر إلى الماضي بالقدر الذي لا يفقد فيه حاضره، ويقصي عنه مستقبله، وهو يتفاعل مع الحاضر بالشكل الذي لا ينسى فيه ماضيه، ويضرب عن مستقبله، ولكن غالبًا ما كان الماوردي يقوّم الأحكام التاريخية انطلاقًا من مقتضيات اللحظة الحاضرة بحسب النوازل الحادثة[٢].

ولا شك أن هناك منهجية خاصة للماوردي في استخدامه للتاريخ كمصدر للاجتهاد في التشريع السياسي؛ حيث إنه يبحث عن الدرس والعظة في التاريخ العام الذي يشمل أحوال الأمم المتقدمة، ليصبح ذلك ذريعةً لنقد الواقع الحاضر للدولة الإسلامية، ويصبح كذلك معيارًا في تقييم ذلك الحاضر. أما التاريخ الخاص بالأمة الإسلامية، فإن الماوردي يتعامل معه وفق نظرية الأشاعرة والتاريخ الأشعري؛ حيث أظهر إشادةً واضحةً بالنبي محمد ﷺ والخلفاء الراشدين كونهم النموذج الذي يحتذيه المشرع السياسي، وذلك التاريخ في نظر الماوردي هو بحقٍّ أفضل ما يكون عليه التشريع[٣].

ومن خلال ما سبق ذكره، فإنني أرى أن مبدأ روح التشريع عند الماوردي يقوم على ثلاثة أسس:

١ - **الأساس الديني**: وهو الذي يرجع فيه الماوردي إلى الأصول الأولى من القرآن الكريم والسنة المطهرة، ويأخذ الأحكام من ينابيعها الصافية.

٢ - **الأساس الفقهي والاجتهادي**: حيث يأخذ الماوردي في اعتباره تراث الفقه السياسي خلال تاريخ الأمم والممالك، وكذلك تاريخ الدولة الإسلامية، بما في ذلك الفقه السياسي بكل مدارسه ومذاهبه، وكذلك فقه الصحابة والتابعين.

---

(١) د. محمود سلمان: الماوردي والاجتماع السياسي (ص٢٤٧).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) المرجع السابق (ص٢٥١).

٣ - **الأساس النقدي:** ويتم ذلك من خلال معايشة الماوردي لواقعه السياسي آنذاك، والنظر إلى ما فيه من مشكلات والعمل على حلها، مستعينًا في ذلك بالأساس الديني وكذلك الأساس الفقهي والاجتهادي.

جـ - روح التشريع السياسي:

ينظر الماوردي إلى الحاكم على أنه من أهم ركائز الدولة الإسلامية، فإذا كان الدين الإسلامي يتضمن أحكامًا وتشريعات تستوعب جميع نواحي الحياة الإنسانية، إلا أن تلك الأحكام تحتاج إلى من يقوم بتطبيقها في واقع الحياة، ومن هذا المنطلق يقرر الماوردي ضرورة وجود سلطان يقوم بحماية الدين، وتطبيق شرائعه، وتنفيذ أحكامه والدفاع عن الإسلام والمسلمين[١].

ولم يكن ذلك الدور الذي يقوم به السلطان أو الإمام ميسرًا لكل فرد أيًا كانت شخصيته؛ لذا نجد الماوردي يشترط في الإمام صفة القهر التي ترمز إلى القوة، فالسلطان القاهر هو الذي « تتآلف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية؛ لأن في طباع الناس من حبِّ المغالبة والمنافسة على ما آثروه، والقهر لمن عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي، ورادع ملي »[٢].

وإنني أرى أن الماوردي كان محقًّا حين اشترط صفة القهر (القوة) للسلطان، ولكن في حالة أن يكون ذلك السلطان محبًّا للعدل وأهله، يستند إلى القهر لتطبيق القانون، بما يتناسب مع نظام الدولة القائم على مبادئ العدالة والحرية والمساواة. أما إذا كان السلطان جائرًا فإنه يلجأ إلى القوة والقهر لإدارة شؤون الحكم بالشكل الذي يتبدى له، دون النظر ما إذا كان هذا الشكل سوف يحقق المصلحة العامة للدولة أم لا، أو يتفق مع طبيعة ونظام الحكم أم يتعارض معه.

لذا فإن الماوردي حينما يضع القواعد الست التي بها تصلح الدنيا[٣]، وتصير

---

(١) راجع: الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٧)، راجع أيضًا: الماوردي: نصيحة الملوك (ص٢٩).
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين (ص١٦٢).
(٣) يستخدم الماوردي لفظ الدنيا كتعبير فلسفي له مدلول سياسي، وهو الدولة.

أحوالها منتظمةً، وأمورها ملتئمةً - يجعل العدل الشامل هو القاعدة الثالثة بعد الدين المتبع والسلطان القاهر، مما يؤكد ضرورة تلازم صفة العدل مع صفة القهر[١].

وهنا تظهر روح التشريع، فللسلطان العادل حرية استخدام القهر والقوة في تنفيذ سياسة الدولة، وإخضاع الناس على طاعة القانون، وعدم الخروج عليه فيجنبهم حياة الفوضى والاضطراب، ومن ثم لم يوجد مجتمع إلا وجد فيه رئيس (إمام) يطيعه الناس سواء عن رضا واختيار، أو قهر واضطرار[٢].

كما تظهر روح التشريع عند الماوردي في التشريع الخاص بولاية العهد أو الاستخلاف، فالإمامة - كما يرى الماوردي - تنعقد بوجهينِ؛ أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد. والثاني: بعهد الإمام من قبل. ودليل ذلك أن الخلافة ثبتت لعمر ﷺ؛ لأن الخليفة أبا بكر الصديق عَهِد بها إليه من بعده، كما عهد بها عمر بعد ذلك إلى أهل الشورى[٣]، وذلك حسب الظروف التي تستدعي هذا التشريع.

وعلى هذا الأساس، فإن الحاكم إذا أراد أن يعهد بالإمامة أو الحكم، فعليه أن يجتهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها[٤].

ولم يكن الأخذ بمبدأ روح التشريع من صلاحيات الحاكم فقط، فالأمة أيضًا ممثلة في « أهل الحل والعقد »، لها الحق في استخدام هذا المبدأ؛ حيث يجب أن تتفق قراراتها مع الصالح العام للدولة، كما يجب ألا يصدر عنها رأي أو قرار يعارض نصًّا محكمًا من كتاب اللَّه، أو سنةً ثابتةً بلا ريب عن رسول اللَّه؛ ذلك أن مصدر السيادة هو التشريع الذي يُستمد من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ومن ثم فإن مصدر السيادة في الدولة - كما يرى الماوردي - هو الأمة وليس الخليفة أو الإمام. ولكي تقوم الأمة بدورها تجاه تلك المسؤوليات الكبيرة لا بد من توافر شرائط العدالة، والعلم والرأي والحكمة[٥].

---

(١) راجع الماوردي: أدب الدنيا والدين (ص١٦١).

(٢) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٨م)، (ص٢٠٣).

(٣) راجع: الماوردي: الأحكام السلطانية (ص١١).

(٤) راجع: المصدر السابق (ص١٢).

(٥) راجع: المصدر السابق (ص٨)، يقول الماوردي: « فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة؛ أحدهم: =

ويتضح الأخذ بمبدأ روح التشريع لدى الأمة بصورة أكبر في حالة توافر شروط الإمامة في اثنين؛ إذ يكيف الماوردي هنا حكمه في الاختيار تبعًا لما عليه أحوال الدولة، وظروف العصر، وعلاقة الدولة بجيرانها، وعلى الأمة مراعاة ما يوجبه حكم الوقت، فإن كان الوقت وقت حروب ودفاع أو فتن، كان من فيه فضيلة الشجاعة أحق، وإن كانت أحوال الدولة يسودها الأمن والسلام والطمأنينة والمعرفة، وكان هناك احتياج إلى العلم، ففي هذه الحالة يكون الأعلم هو الأحق[1].

ولم تقتصر مظاهر الأخذ بمبدأ روح التشريع على هذا الحد، فهناك العديد من الأمثلة التي تعبر عن وجود ذلك المبدأ، وتدل على أن نظام الدولة في الفكر السياسي عند الماوردي قائمٌ عليه.

فمثلًا، يقسم الماوردي الوزارة إلى نوعينِ: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، ويشترط فيمن يتقلد وزارة التفويض القدرة على الاجتهاد، وتدبير أمور ومصالح الدولة لما يراه مناسبًا لظروف الحال، ومحققًا لمقاصد الشريعة والدستور[2].

ومن هنا كانت وزارة التفويض أفضل شكل من أشكال الحكومات التي يستعين رجالها بمبدأ روح التشريع؛ لعلاج مشاكل واقعهم السياسي، والحكم على الأحداث وتنظيمها، فعندما تنتاب الدولة الأسقام والأمراض تأتي وزارة التفويض، وعمل وزير التفويض فيها نفس مهمة الطبيب من حيث التشخيص ووصف العلاج[3].

« حقيق علينا - إذن - أن نسجل للماوردي، ولكل من تابعه من رجال الفقه الإسلامي

= العدالة الجامعة لشروطها. والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف ». نفس المرجع، نفس الموضع.

(١) راجع: الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٩)، راجع أيضًا: د. صلاح رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي (ص١٦١).

(٢) راجع: المصدر السابق (ص٢٥).

(٣) راجع: الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق د. صلاح رسلان، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، بدون تاريخ (ص١٤). إن منصب وزير التفويض يكاد ينطبق على منصب « الوزير الأول »، أو « رئيس الوزراء » كما تعرفه الأمم الحديثة الآن، وأوضح دلالة على ذلك أنه لا يجوز أن يتعدد، وهذا الوزير له مطلق التصرف، ويقوم مقام رئيس الدولة، وهو عام الولاية والنظر. راجع: نفس المصدر (ص٢١).

الأُخر، المدى الذي وصل إليه تفكيرهم في المسائل الدستورية والنظم الإدارية، فقد توصل الماوردي - بفكره العميق ونظره الصائب - إلى تصور هذا المنصب الكبير الأثر وحدده بأوصافه وشروطه، كما حدد أيضًا أوضاع وسلطات واختصاصات الوزراء الآخرين، وذلك قبل الأنظمة والدساتير الحديثة بقرون عديدة »[١].

كما يتجلى مبدأ روح التشريع في « إمارة الاستيلاء »، والتي تنشأ عن حكم الضرورة أو الواقع، فمنذ بدء النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أخذت تنتشر ظاهرة استيلاء بعض الولاة على إقليم أو بلد معين، ثم يستبد الأمير بالأمر في هذا الإقليم أو البلد، سواء عن رغبة الخليفة، أو رغمًا عنه، ومن هنا نشأت الدويلات الإقليمية في المشرق وفي المغرب إلى جانب الخلافة، ومن هنا أيضًا وجد الفقهاء - ومنهم الماوردي - أن من الواجب أن لا يحكموا ببطلانها كليةً، لا سيما بعد أن سادت تلك الظاهرة في القرن الرابع الهجري، ثم في النصف الأول من القرن الخامس الهجري[٢].

والماوردي الذي عاش في هذا العصر لم يشأ أن يتجاهل الواقع، بل أشار إلى هذا الوضع وهو يتكلم في أحكامه السلطانية، قائلًا: « وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدًّا بالسياسة والتدبير..، هذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلًّا مدخولًا ولا فاسدًا معلولًا »[٣].

ولم يتجاهل الماوردي مبدأ روح التشريع أثناء حديثه عن إمارة الجهاد؛ حيث يشير إلى أن الحرب في الإسلام لها آداب ومبادئ؛ من أهمها: منع قتل الشيوخ والرهبان من سكان الصوامع والأديرة طالما أنهم لا يشتركون في القتال، وإن كان هناك رأي آخر يوجب قتلهم. كما لا يجيز الماوردي قتل النساء والولدان في حرب ولا في غيرها ما لم يقاتلوا؛ لنهي النبي ﷺ عن قتلهم. كما لا يجوز لأمير الجيش قطع نخيل

(١) الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك (ص٢٣).

(٢) د. صلاح رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي (ص٣٢٥، ٣٢٦).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٣٦).

الأعداء وأشجارهم إذا لم يكن هناك ضرورة تجيز ذلك. كما لا يجوز لقائد الجيش تعذيب أسرى الأعداء، حتى لو كان الأعداء يعذبون أسرى المسلمين، بل يتعين على القائد الإحسان إلى الأسرى والشفقة عليهم[١].

ولا شك أن هذه القواعد التي ينادي بها الماوردي مستمدة أصلًا من قواعد ومبادئ شريعة الإسلام السمحة الإنسانية، بما تتميز به من نظام شامل للحرب يتسم بالعدالة والرحمة وحسن المعاملة، وعلى هذا الأساس فإن قانون الحرب في الإسلام قائمٌ على تلك المبادئ الإنسانية.

أما بالنسبة لروح التشريع في القضاء، فنجد الماوردي يسير في تنظيراته القضائية على نفس النهج الذي سار عليه فقهاء المسلمين، وعلماؤهم من اتباعٍ للشرع الإسلامي، والامتثال لما جاء في أحكامه، إلا أن ذلك لم يمنعه من الاجتهاد في النوازل والحادثات واستنباط الأحكام الشرعية بشأنها، فالماوردي أباح للقاضي حق الاجتهاد في الأحكام التي لم يرد فيها نص ولا إجماع، شرط أن يتوافر في المجتهد العلم بكتاب اللَّه ﷻ وسنة نبيه ﷺ، وعلمه بتأويل السلف والقياس[٢].

وإذا كان الماوردي قد أباح للقاضي حق الاجتهاد في النوازل والأحكام التي لم يرد فيها نص أو إجماع، فإنه يوجب عليه (أي القاضي) في تلك الحالة تنفيذ حكمه، مما يجعل للقاضي موقعًا سلطويًا يستطيع من خلاله تنفيذ أحكام الشرع، مما لا يتيح الفرصة للتدخل من السلطات العليا الحاكمة، بما يجعل العدل نافذًا في المجتمع، وفي ذلك إشارة لسد الطريق أمام البويهيين بالتدخل في شؤون القضاء[٣].

ولا يصح للقاضي نقض قضائه الأول حتى لو ظهر خطؤه، كي تبقى للأحكام القضائية مهابتها؛ وعلة ذلك أن تبدل الرأي كانتساخ النص لا يظهر أثره إلا في المستقبل، لكن إذا قضى القاضي المجتهد في قضية أو حادثة برأي أداه إليه اجتهاده، ثم رفعت إليه قضية أو حادثة أخرى مماثلة لها قد رأى غير الرأي الأول، فإنه يقضي بالرأي الثاني وبما انتهى إليه أخيرًا، وإن خالف ما تقدم من حكمه؛ لأنه بُني على

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٤٥ - ٥٠).

(٢) راجع: المصدر السابق (ص٧٠).

(٣) راجع: المصدر السابق (ص٧١).

اجتهاد صحيح، ويستشهد الماوروي في ذلك بموقف سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ حين قضى في المشركة بالتشريك في عام وترك التشريك في غيره، فقيل له: ما هكذا حكمت في العام الماضي. فقال: تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي[١].

أما إذا كان الحكم لا يقبل الاجتهاد، كأن يكون مخالفًا لنصٍّ في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو قياس جَلي، فإن الحكم ينقض، ويستند الماوردي في ذلك لرأي عمر ابن الخطاب في رسالته إلى أبي موسى الأشعري، حين قال له: لا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت فيه اليوم عقلك، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل[٢].

« وهذا يتفق مع استئناف الأحكام ونقضها أمام جهة قضائية أعلى في العصر الحديث؛ لخطأ في تطبيق القانون، أو تأويله، أو خطأ في الإجراءات كان له أثر في الحكم »[٣].

ومن خلال ما سبق يمكن ملاحظة أن الماوردي يستند في اجتهاداته التشريعية في مجال القضاء إلى التاريخ لا سيما التاريخ الإسلامي، كما ينظر إلى حكم الوقت باعتباره سببًا وحجةً، مما يدل على مدى رجاحة عقلية ذلك الرجل وقوة اجتهاده؛ حيث يجعل هدفه الأساسي هو مصلحة المجتمع واستقراره؛ لذا فقد قامت نظريته في التشريع على مبدأ روح التشريع ذاته؛ لأنها تراعي تعددية المتغيرات وتكاملها.

* * *
* *
*

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص٧١، ٧٢).

(٢) الماوردي: أدب القاضي (١/ ٦٨٢ - ٦٩٤)، نقلًا عن: د. عمر سليمان داود، د. فؤاد عبد المنعم أحمد: الإمام أبو الحسن الماوردي، مؤسسة شباب الجامعة (١٩٧٨م)، (ص١٧٣).

(٣) د. سليمان داود، د. فؤاد عبد المنعم: الإمام أبو الحسن الماوردي (ص١٧٣).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

روح التشريع عند ابن خلدون

يعد ابن خلدون فيلسوفًا من كبار فلاسفة السياسة، مثله في ذلك مثل الفارابي والماوردي. فالأفكار والنظريات التي يرصدها في مقدمته تعد - بلا شك - دليلًا على العمق الفكري الذي يمتاز به ذلك الرجل، لا سيما في مجال فلسفة القانون والدولة، فهو يعالج أمورًا تمثل صلب دراسات فلسفة السياسة، مثل: معالجته للتكوين السياسي للطبيعة الإنسانية، وحتمية الاجتماع الإنساني، وفكرة الدولة من حيث نشأتها، ومن حيث أساس سلطة الحاكم، وهذه الأفكار والنظريات كانت محل نقاش من قبل كبار فلاسفة السياسة بداية من الفلسفة اليونانية إلى العصر الحديث[1].

« وتتجلى أهمية ابن خلدون من ناحية أخرى بالبحث عن الأساليب الموضوعية في تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، ومحاولة اكتشاف مسببات الحركة الاجتماعية عند الشعوب، وقدرته على استخراج القانون، والمعادلة المجردة من دراسة الواقع الاجتماعي، وهو بذلك يمثل مرحلة من مراحل تطور المعرفة، وقد يبين في كتاباته تلازم التقدم العمراني والحضاري مع التقدم الفكري والمعرفي، فأكد على الأساس الاجتماعي للمعرفة والعلم؛ لذا يُعتبر ابن خلدون رائد علم الاجتماع السياسي »[2].

أ - القانون وعلاقته بالدولة:

إن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس (البقاء)، كما أن التفاهم هو وسيلة تنظيم الدولة؛ حيث يجتمع البشر لأن بعضهم في حاجة إلى بعض، وبالتالي فليست حالة الحرب - التي هي من خواص الإنسان - هي التي تجمع بينهم، بل هي الحاجة إلى السلم والأمن، إلا أن المجتمع إذا ما تأسس تصادمت مصالح أفراده وثارت كوامن العداء بين أعضائه، ومن هنا نشأت الحاجة إلى الشرائع وإلى حكومة

---

(١) د. فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٩٦م)، (ص١٠١).

(٢) د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة، ط٢، دار النضال، بيروت (١٩٨٩م)، (ص٤٠) بتصرف.

قادرة على قمع تلك الميول العنيفة، وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو[١]، غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة؛ فقد شرح ذلك في مقدمته بإيجاز شديد، وهو لم ير ضرورةً في البحث عن أصل المجتمع؛ لأن المعتبر لعلم من العلوم ليس - على رأي علماء المنطق من العرب - ملزمًا أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله[٢].

ويعالج ابن خلدون فكرة القانون في صدر حديثه عن السياسات، التي بدونها يفقد المجتمع الإنساني توازنه، وتصيبه غوغاء الجاهلية؛ لذا فالسياسات (أي القوانين) تعد ظاهرةً حتميةً، لا بد أن تقع وتوجد - كباقي الظواهر في تفسيرات ابن خلدون - لأنها ضرورية وملازمة للاجتماع الإنساني[٣].

وإذا كانت القوانين عند ابن خلدون تمثل الوسيلة الثانية لتنظيم المجتمع في صورته الأولى والبدائية؛ حيث يقوم رئيس القبيلة بمهمة تنظيم شؤون القبيلة حسبما ترسمه قواعد الأعراف والتقاليد القبلية، إلا أن هناك مرحلة لاحقة يصل فيها المجتمع الإنساني إلى طور الدولة، حينئذٍ يلجأ حاكم الدولة إلى تنظيم سلوك الأفراد بموجب قوانين (سياسات) متعددة؛ ليصبح القانون هو الوسيلة المثلى للضبط الاجتماعي لسلوك الأفراد في المجتمع داخل الدولة[٤].

وطبقًا لمبدأ الحتمية الذي يعتمده ابن خلدون في فلسفته الاجتماعية، فإنه يربط ربطًا تامًّا بين القانون والدولة؛ إذ لا قانون بدون دولة، ولا يمكن لدولة أن تعيش بلا قانون، وكل من الدولة والقانون ظاهرتان حتميتان، مرتبطتان بمبدأ حتمية الاجتماع الإنساني، وبذلك يعد ابن خلدون من أوائل من قالوا بارتباط القانون بالعوامل الاجتماعية. ثم يليه مونتسكيو، الذي قرر أن القوانين لا بد أن تكون خاصةً بالشعب الذي توضع له، وأن من محض الصدفة أنْ توافق قوانين أمةٍ أمةً أخرى[٥].

(١) راجع: مونتسكيو: روح الشرائع (ص٢٢).

(٢) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، نقله من الفرنسية إلى العربية محمد عبد اللَّه عنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٦م)، (ص٨٠).

(٣) د. فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون (ص٦٧).

(٤) المرجع السابق (ص٦٧، ٦٨).

(٥) المرجع السابق (ص٦٨، ٦٩).

وإذا كان ابن خلدون، ومونتسكيو قد اتفقا على ضرورة ارتباط القوانين بالعوامل الاجتماعية الخاصة بالدول التي تنشأ من أجلها تلك القوانين، إلا أننا نجد العديد من الدول تستعين بقوانين وتشريعات دول أخرى تختلف عنها تمامًا في الأنماط الاجتماعية والسياسية، فعلى سبيل المثال نجد القوانين المصرية ترجع في أصلها إلى القانون الفرنسي الذي انتقل إلى مصر مع بونابرت، ولا شك أن ذلك الأمر يتعارض مع الأسس التي تقوم عليها روح التشريع عند كلا الفيلسوفين.

ومن هنا فإنه يمكن القول: إن ذلك الارتباط الوثيق بين القانون والدولة من ناحية، وبين القانون والعوامل الاجتماعية من ناحية أخرى - يمثل القاعدة الأساسية التي سينطلق منها ابن خلدون لبناء مبدأ روح التشريع، وسوف يتضح ذلك بشيء من التفصيل حين تعرض الدراسة لأهم الظواهر التي تؤثر في المجتمع تأثيرًا واضحًا، وبالتالي تؤثر في شكل الدولة ونظامها السياسي.

ب - أثر نظام الحكم على طبيعة القانون:

يعالج ابن خلدون طبيعة القوانين وأنواعها، وكذلك علاقتها بأنظمة الحكم في موضوعينِ في مقدمته، **الأول**: في الفصل الخامس والعشرين، وهو بعنوان « فصل في معنى الخلافة والإمامة »[1]. **والثاني**: في الفصل الثاني والخمسين، وهو بعنوان « فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره »[2].

ومجمل ما يذهب إليه ابن خلدون في هذا الشأن، هو أن هناك نوعينِ من القوانين؛ هما: قوانين إلهية وقوانين وضعية. وهو يبني تمييزه بين هذين النوعين من القوانين على أساس شكل الحكم السياسي القائم في الدولة، فإن كان الحكم السائد هو نظام حكم الخلافة، ففي تلك الحالة يكون الحكم للَّه، ويصبح القانون الذي يجب أن يسود هو قانون الشريعة، الذي يرعى مصالح العباد في الحياة الدنيا والآخرة. أما إذا كان الحكم السائد هو نظام الملك القائم على العصبية، فهنا لا توجد ظاهرة قانونية، فالدولة تدار وفقًا لأغراض الملك وشهوته ويختفي حكم الشريعة. أما إذا كان الحكم

(١) ابن خلدون: المقدمة (٢/ ٥٦٢، ٥٦٣).

(٢) المصدر السابق (ص٧٢٤، ٧٢٥).

السائد هو حكم السياسة، أي نظام الملك السياسي، وهو النظام السياسي القائم على أسس تحقيق مصالح الناس، ودرء الفساد عن المجتمع، وتنظيم سلوك الأفراد، فإن القوانين التي ينتظم بها شأن هذا المجتمع، وتنظم سلوك الأفراد هي قوانين وضعية، أو سياسات عقلية على حدِّ تعبيره.

وهذه القوانين الوضعية عبارة عن مجموعة القواعد والأنظمة التي يفرضها نظام الحكم السياسي القائم، استنادًا إلى تغليب اعتبارات العقل والمصلحة على اعتبارات الشريعة، فالغاية الأساسية من فرض هذه القوانين هي جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار، سواء تتفق مع حكم الشريعة ومبادئها أو لا تتفق[1].

ولكن، ما هو موقف ابن خلدون إزاء تلك الأنظمة المختلفة من الملك وطبيعة القوانين الخاصة بكل نظام؟

يجيب ابن خلدون نفسه عن ذلك التساؤل، قائلًا: « فما كان منه - أي من ذلك الملك - بمقتضى القهر والتغلب.. فجور وعدوان ومذموم..، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضًا؛ لأنه بغير نور من اللَّه، ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ [النور: ٤٠]؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم.... »[2].

يرى ابن خلدون إذن أن الصورة المُثلى لتنظيم المجتمع هي تطبيق القوانين الإلهية، لما فيها من طاعة لأمرِ اللَّه وصلاح للعباد. في حين أنه ذم السياسات العقلية - أي فكرة القانون الوضعي -؛ لأن هذه الأنظمة لا تهدف إلا إلى تحقيق منافع الدنيا، مع أن الشريعة فيها الغنى عن كل سياسة، خصوصًا وأن العقل - عند ابن خلدون - محدود القدرات والإمكانات؛ لأن مداركه تنحصر في حدود ما اكتسبه من تجارب؛ لذا فإن أحكامه ليست شاملةً وسياسته ليست راجحةً[3].

وإنني أرى أن ما ذهب إليه ابن خلدون حول العلاقة الوثيقة التي تربط بين نظام

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (٢/ ٥٦٢).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٥٦٣).

(٣) د. فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون (ص٧١، ٧٢).

الحكم وطبيعة القانون الخاص به، إنما هو النواة الحقيقية لمبدأ روح التشريع؛ إذ إن جوهر ذلك المبدأ يتمثل في تغيير القوانين وفقًا لأشكال وأنظمة الحكم المختلفة؛ حيث إن نظام الحكم السائد في الدولة هو الذي يحدد طبيعة القانون المنظِّم لسياسة تلك الدولة، ومن ثم تختلف القوانين من دولة إلى دولة ومن نظام إلى نظام.

جـ - تأثير العوامل الجغرافية في التشريع السياسي:

إن المتأمل في فلسفة ابن خلدون يلاحظ أن هناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيرًا عظيمًا، وهي الإقليم والبيئة الجغرافية والدين، إلا أن الدين عند ابن خلدون لا يمثل ظاهرةً اجتماعيةً، بل يعتبره ظاهرةً خارقةً؛ إذ هو التأثير الإلهي في المجتمع، وإذا كان ابن خلدون مسلمًا راسخ العقيدة فإنه لا يُعنى إلا بالأديان السماوية، أما الأديان الأخرى فهي خطيئات تنمُّ عن الحالة الأولى للذهن البشري، وإذًا فالتأثير الديني لا يعدل في السعة والتعميم تأثير الإقليم والبيئة الجغرافية[١].

ويبدأ ابن خلدون كلامه في هذا الصدد بالحديث عن الجغرافية العامة في فصل طويل جدًّا نقلًا عن الجغرافي بطليموس اليوناني وجغرافيي العرب، وبالأخص الإدريسي[٢].

والذي يهمنا هو استنتاجه في موضوع الأقاليم السبعة التي عرفها الجغرافيون القدماء؛ فالإقليم الأول أي الجنوب الأقصى من الأجزاء العامرة من الكرة الأرضية يسود فيه حرٌّ شديد جدًّا، ويسود في الإقليم السابع، أي في الشمال برد لا يقل عنه في شدته، وتتمتع الأقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظها من الاعتدال[٣].

ويعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم، ومن ثم في الحضارة، فسواد لون سكان الجنوب يرجع إلى شدة الحر، وأما لون أهل الشمال فأبيض للسبب العكسي؛ وأما أهل الأقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازنًا، في حين أن أهل الأقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقريبًا[٤].

---

(١) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ص٨٠).

(٢) راجع: ابن خلدون، المقدمة (١/ ٣٥٥).

(٣) المصدر السابق (ص٣٩٢).

(٤) المصدر السابق (ص٣٩٤، ٣٩٥).

« والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرَض أمزجتهم وأخلاقهم من عرَض الحيوانات العُجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضًا، فلا يعرفون نبوةً ولا يدينون بشريعة، إلا مَنْ قَرَبَ منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر »[١].

« وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خَلْقهم وخُلُقهم وسيرهم، وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمسكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع »[٢].

ويستشهد ابن خلدون بابن سينا على وجود علاقة بين الإقليم الحار ولون الزنوج الأسود[٣]، وقد تكلم قبله الأديب الشهير الجاحظ بإسهاب عن تأثير الإقليم في تركيب الإنسان الطبيعي والخلقي، على أنه تكلم في ذلك كأديب فقط، فلم ينظم ملاحظاته، ولم يقل إنها تساعد على شرح التاريخ. وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندي الذي عاش في القرن الثالث الهجري، والمؤرخ المسعودي الذي عاش في القرن الرابع الهجري ملاحظاتٍ من ذلك النوع لكنها غامضة جدًّا[٤].

ويخصِّص ابن خلدون فصلًا لشرح تأثير البيئة الجغرافية في جسم الإنسان وخُلقه[٥]، ولكنه لا يعطي ذلك التأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الإقليم.

ففي بلد غني فيه إنتاج الأرض يعيش الناس في رخاء وسعة، وليس عليهم أن ينفقوا من الجهود لتحصيل قوتهم؛ إذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم، مما يجعلهم منغمسين في اللهو والترف، فيؤدي ذلك إلى ضعف الأجسام والعقول، ويصبحون عرضةً للأمراض، ويفقدون الصفات الحربية، فلا يستطيعون هجومًا أو دفاعًا[٦]. وعلى النقيض من ذلك تجد سكان البلاد المجدبة ولا سيما سكان البادية، فهم نظرًا

(١) ابن خلدون: المقدمة (ص٣٩٣).
(٢) المصدر السابق (ص٣٩٦).
(٣) المصدر السابق (ص٣٩٥).
(٤) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ص٨٣، ٨٤).
(٥) راجع: ابن خلدون: المقدمة، جـ١، الباب الأول، المقدمة الثالثة والرابعة والخامسة.
(٦) المصدر السابق (ص٤٠٠).

لفقرهم يعيشون في تقشف وخشونة، وهم أقوى بنيةً، وأنفذ عزمًا، وأبقى في العادات، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات[١].

ومن الملاحظ أن ابن خلدون بدلًا من أن يتوسع في عرض تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكيو، نجده يتناول مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع في الجسم والعقل، وهو في ذلك متأثر جدًّا بأحوال الصوفية وتعاليمهم، وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار خصوصًا في شمال إفريقية[٢].

وخلاصة القول: فإن ابن خلدون قد تحدث عن طبيعة الاجتماع البشري بصفة عامة، وبين ضرورته وكيفية تنوعه بالنسبة للإقليم، وتأثره بظروف الجو من الحر والبرد والاعتدال، وأثر الهواء في أخلاق البشر وألوانهم وأحوالهم، من خلال استعراضٍ لجغرافية العالم كما كانت تُعرف في عصره. وقد ركز ابن خلدون على مدى تأثير العوامل الفيزيقية في السياسة، فالمجتمعات المتطرفة المناخ تكون بعيدةً عن الحضارة والثقافة، كما أن الذوق العام، ومدى الفهم، والتعقل تتأثر بدورها بالمناخ، وما يترتب على ذلك من تأثيرات شتى في عادات وتقاليد الشعوب[٣].

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنه إذا كان ابن خلدون قد توصل إلى نظريته في تأثير العوامل الجغرافية في الحياة الاجتماعية والسياسية وسائر الظواهر الأخرى، قبل بودان وقبل مونتسكيو أيضًا، فإن الفارابي توصل إلى هذه النظرية قبل ابن خلدون[٤].

ولا شك أن تلك النظرية تعد تجسيدًا واضحًا لمبدأ روح التشريع عند ابن خلدون، فالقوانين والشرائع تتغير وتتبدل بتغير الأمكنة والأقاليم الجغرافية، وفقًا للتغيرات التي تطرأ على تلك الأمكنة؛ وذلك حتى يتوفر الانسجام والتوافق بين الإقليم والقانون أو التشريع الذي يُطبق على أهل ذلك الإقليم.

ولم يقتصر الأخذ بمبدأ روح التشريع على اختلاف المكان فحسب، بل إنه ينطبق أيضًا على المكان الواحد ولكن في أزمنة مختلفة.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (ص٣٩٩).

(٢) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ص٨٦).

(٣) د. علي عبد المعطي: فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي (ص٤٣٤).

(٤) المرجع السابق (ص٤٣٤، ٤٣٥).

يقول ابن خلدون: « إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم[1]، ونحلهم لا تدوم على وتيرةٍ واحدةٍ ومنهاجٍ مستمرٍّ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حالٍ إلى حالٍ، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة اللّٰه التي قد خلت في عباده »[2].

ويرى ابن خلدون أن السبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: « الناس على دين الملك ». وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة فلا بد وأن يلجأوا إلى سنن من كان قبلهم، ويأخذوا منها الكثير، بالإضافة إلى سنن وعادات جيلهم، ومن هنا يحدث بعض الاختلاف في سنن تلك الدولة مما كانت عليه من قبل، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم وأضافت سنن وعوائد جديدة، فلا شك أن ذلك يحدث نوعًا من المباينة والاختلاف عما كانت عليه تلك الدولة في حالتها الأولى..، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر بأن تتغير الأحوال والعوائد للدولة تغيرًا تامًّا بتغير الأزمان، وتعاقب السلاطين والملوك[3].

ولا شك أن تلك الحقيقة تستتبع تبدل مصالح الناس بتبدل مظاهر المجتمع، ولما كانت مصالح الناس أساس كل شريعة، كان من اللازم أن تتبدل الأحكام والقوانين وفق تبدل الزمان، وأن تتأثر بمظاهر المحيط والبيئة الاجتماعية[4].

ومن أبرز الأمثلة على تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأحوال عند ابن خلدون، هو موقفه تجاه اشتراط النسب القرشي بالنسبة للإمام أو الحاكم.

فقد ذهب ابن خلدون إلى القول: بأن النسب القرشي شرط ضروري لمن يتولى الإمامة؛ لإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، ولتوافر الكفاية والقدرة عند أصحاب العصبية القرشية، وقدرة القرشيين على جمعِ المسلمين وتوحيد كلمتهم، بحكم تميز قريش بالكثرة والعصبية والشرف[5].

---

(١) العوائد: هي الأقوال والأفعال التي يعتادها الناس في زمان معين ومكان معين (العادات).

(٢) ابن خلدون: المقدمة (١/ ٣٢١).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٢١، ٣٢٢).

(٤) صبحي محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام (ص٢٠٠).

(٥) راجع: ابن خلدون، المقدمة (٢/ ٥٦٨، ٥٦٩).

ولكن هذا الشرط كان لازمًا - في نظر ابن خلدون - في السنوات الأولى من الحكم الإسلامي؛ نظرًا إلى الدور الفعال الذي لعبه في تحقيق المصالح العامة، من فض المنازعات بين القبائل العربية، وتأليف القلوب، وتوحيد كلمة العرب تحت قيادة واحدة هي قريش، إلا أن هذا الموقف لابن خلدون قد تغيَّر بعد ذلك؛ حيث تعرض نظام الخلافة للاضمحلال، وتلاشت عصبية قريش، واستبدَّ ملوك العجم على الخلفاء، وبالتالي لم تكن هناك ضرورة لاشتراط النسب القرشي(١).

ويعبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها..، فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا بعصر ولا بأمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية..، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا مَنْ سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية»(٢).

إذن ترتبط الأحكام والقوانين عند ابن خلدون بالمصلحة العامة للدولة، ومدى ما تحققه من أهداف ومقاصد عامة للبشرية؛ لذا تتغير القوانين متى اقتضت ذلك المصلحة التي قد تتغير وفق ظرفي الزمان والمكان.

وبالرغم من أن ابن خلدون قد أقام علمه على دعائم قوية، ورسم منهجه في صورة واضحة، إلا أن هناك بعض المآخذ التي توجه له في دراسته لظواهر المجتمع، ومدى تأثيرها في الأوضاع السياسية والتشريعية.

وأهم ما يؤخذ على ابن خلدون: أن كثيرًا من القوانين والأفكار التي انتهى إليها في شؤون السياسة، وقيام الدول لا تكاد تصدق إلا على الأمم التي لاحظها، وهي شعوب العرب والبربر، والشعوب التي تشبهها في التكوين وشؤون الاجتماع، بل لا تصدق على هذه الأمم نفسها إلا في مرحلة خاصة من مراحل تاريخها(٣).

---

(١) د. صلاح رسلان: السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء، القاهرة (١٩٩٩م)، (ص٣٨).
(٢) راجع: ابن خلدون: المقدمة (٢/ ٥٦٩ - ٥٧١).
(٣) المصدر السابق (١/ ٢٢٧).

فالخطأ الذي وقع فيه ابن خلدون في شؤون السياسة، وقيام الدول يرجع إلى نقص كبير في استقراء الظواهر؛ لأن هذا الاستقراء لم يتم إلا عند أمم معينة وفي عصور خاصة، مما نتج عنه أفكار وقوانين ظن ابن خلدون أنها عامة، تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان[١].

كما يؤخذ على ابن خلدون أيضًا مبالغته في أثر القادة والحكام في شؤون الاجتماع والسياسة، حين يرى أن السبب في التطور الاجتماعي يرجع إلى اختلاف نظم الحكم، وتغير الأسرات الحاكمة، وامتزاج عوائد كل أسرة من هذه الأسرات بعوائد الأسرة السابقة لها، والميل الطبيعي للمحكومين إلى تقليد الحاكمين[٢].

ولا يستطيع أحد أن ينكر ما للقادة والزعماء والحكام والمفكرين من أثر في حياة المجتمعات، ولكن من الخطأ المبالغة في هذا الأثر، والاعتقاد بأنه العامل الأساسي في التطور الاجتماعي الذي ينشأ عنه تغير في الأوضاع السياسية والتشريعية[٣].

* * *
* *
*

(١) ابن خلدون: المقدمة (١/ ٢٢٧)، مثال ذلك: آراؤه في العصبية وروح القبيلة وتوقف الملك والدولة عليها. وآراؤه في علاقة الدين بقوة الدولة وسعتها. وآراؤه في تطور الدولة وأعمار الدول.

(٢) المصدر السابق (ص٢٣١).

(٣) المصدر السابق (ص٢٣٢).

تعقيب

يتضح لنا مما سبق أن مفهوم روح التشريع يظهر بشكل واضح في الفكر السياسي الإسلامي، لا سيما عند كل من الفارابي والماوردي وابن خلدون، ولقد كان الدافع المشترك بين هؤلاء الفلاسفة - لإبراز ذلك المفهوم كمبدأ سياسي أصيل - هو محاولة استرجاع الصورة الأولى التي كانت عليها الدولة الإسلامية، خاصةً في عهد النبوة والخلافة الراشدة.

ولكن اختلاف المنهج لتحقيق ذلك المبدأ جعل كل منهم يصل إلى نتيجة مختلفة عن الآخر، فنجد أن الفارابي تغلب عليه النزعة الفلسفية حينما يرى أنه لا بد من الربط بين الثابت والمتغير، وبين المثالي والواقعي، وهو يقصد بهذا الربط تحقيق صورة الدولة المثالية التي قال بها أفلاطون، والتي عبر عنها الفارابي فيما بعد في مدينته الفاضلة.

بينما نجد الماوردي يستمسك بالأصول الدينية لهذا المبدأ، والتي تتجلَّى في اعتماده على القوانين والتشريعات السياسية الإسلامية، محاولًا التوفيق بين ما يقتضيه الشرع، وما يتطلبه العقل من أجل تحقيق المصالح العامة في الدولة، مع مراعاة تغيرات الزمان والمكان.

أما ابن خلدون فقد اعتمد في منهجه على دراسته لطبائع البشر واختلاف أجناسهم، وكذلك الارتباط الوثيق بين القانون والدولة من ناحيةٍ، والقانون والعوامل الاجتماعية من ناحيةٍ أخرى، وبالتالي فقد جاءت نظريته في هذا الشأن أقرب ما تكون من نظرية مونتسكيو في كتابه « روح الشرائع »، لا سيما وأن ابن خلدون قد تعرض صراحةً لعلاقة نظام الحكم بطبيعة القانون، وكذلك تأثير العوامل الجغرافية في التشريع السياسي.

وعلى هذا الأساس، فإن التنظير لمبدأ روح التشريع تختلف أصوله حسب كل فيلسوف من هؤلاء الثلاثة، **فالأول** يعتمد على البعد الفلسفي في فكره السياسي، بينما يعتمد الثاني على البعد الديني، أما **الأخير** فيعتمد على البعد المنطقي الاستقرائي.

وعلى الرغم من الاختلاف حول منطلقات المبدأ، فإن غاية هذا المبدأ متفق عليها من قبل الفلاسفة الثلاثة، وهي توفير مناخ الملاءمة والانسجام بين الدولة والتشريعات الخاصة بها. وكذلك أنظمة الحكم القائمة عليها، مما يتيح لها قدرًا عظيمًا من التطور بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان، فتظل بنفس القدر مما يجعلها أنموذجًا مثاليًّا قابلًا للتطبيق على أرض الواقع، ويعد ذلك بمنزلة الإسهام الحقيقي لذلك المبدأ في الفكر السياسي الإسلامي بصفة عامة، والفكر السياسي عند كل من الفارابي والماوردي وابن خلدون على وجه الخصوص.

* * *
* *
*

الفَصْلُ الرَّابعُ

أثر روح التشريع في نظام الدولة الإسلامية

ويشتمل على المباحث التالية:

* **المبحث الأول**: العرب قبل الإسلام: أوضاعهم السياسية والقانونية.
* **المبحث الثاني**: أثر الإسلام في حياة العرب السياسية والقانونية.
* **المبحث الثالث**: أثر روح التشريع في نظام الدولة الإسلامية.



المَبْحَثُ الأَوَّلُ

العرب قبل الإسلام
أوضاعهم السياسية والقانونية

تمهيد:

إن التعرض لمبدأ روح التشريع في النظام السياسي الإسلامي يقتضي البحث عن ذلك المبدأ في العصر السابق على الإسلام، ومدى استجابة الحياة السياسية والقانونية عند العرب له؛ وذلك لأن العرب هم الجنس الأول الذي تلقى الإسلام، وحمل ألويته ودعوته، وطبق نظمه، ولكنهم قبل الإسلام كانت لديهم معتقدات ونظم خاصة بهم.

وهذا ما سوف تقوم الدراسة بتوضيحه؛ وذلك لكشف حقيقة العلاقة التي تربط بين مبدأ روح التشريع والدين الإسلامي الذي التقى بمعتقدات الجاهلية، والتقت نظمه بنظم العرب التي كانت قائمةً قبل ظهور الإسلام.

وقد أُطلق على عصر العرب قبل الإسلام تسمية العصر الجاهلي أو عصر الجاهلية، ويرى بعض المؤرخين والمفكرين أن وصف هذا العصر بـ « الجاهلي » لم يكن إلا تعبيرًا عما كان عليه العرب من الفطرة والخلق الطبيعي والهمجي على نمط ما كانت عليه أوضاع الرومان قبل وضع الألواح الاثني عشر، وما كانت عليه أحوال الإنجليز قبل الفتح النورمندي[1].

ويؤكد الأستاذ أحمد أمين هذا المعنى في كتابه « فجر الإسلام »؛ حيث يرى أن « الجاهلية ليست من الجهل الذي هو ضد العلم، ولكن الجهل الذي هو السفه والغضب والأنفة ... ». إلى أن قال: « فنرى من هذا كله أن كلمة الجاهلية تدل على الخفة والأنفة والحمية »[2].

---

(١) د. محمد الشافعي أبو راس: مبدأ المساواة في النظام الإسلامي، دار الهنا للطباعة، القاهرة (١٩٨٥م)، (ص٣٨)، نقلًا عن: علي بدوي، المبادئ القانونية عند العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الأولى، القاهرة (١٩٣٠م)، (ص٣٢٧).

(٢) د. أحمد أمين: فجر الإسلام (ص٦٩، ٧٠).

وثمة تفسير آخر لمعنى « الجاهلية » وهو أن العرب قبل الإسلام لم يكونوا على حالة الفطرة، وإنما كانوا يعيشون حضارةً خاصةً بهم، وأنها كانت نتاج حضارات توالى قيامها على أرض العرب. ويفسر هذا الرأي وصف « الجاهلية » لهذا العصر، بأنه يعني أنهم كانوا يعيشون في «ضلالة »؛ لبعد العصر عن عصور النبوات والرسالات السماوية، ويشير أنصار هذا الرأي إلى ما هو ثابت من تقدم القوم في الفصاحة والبلاغة، لدرجة أن يأتي القرآن باعتباره المعجزة الكبرى للنبي محمد ﷺ، وبذلك يكون التحدي هنا من جنس ما بَرِعَ فيه العرب[1].

يقول الله – تعالى -: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٣].

ويشير سيدنا محمد ﷺ إلى سابق حضارة العرب، وأنهم قبيل الإسلام كانوا ضالين، فيقول في خطبة أول جمعة يصليها في المدينة المنورة: « ..... أرسله بالهدى ودين الحق والنور والموعظة على فترة من الرسل، وقلة من العلم، وضلالة من الناس، وانقطاع من الزمان ..... »[2].

وهناك رأي ثالث يربط بين التفسيرينِ السابقينِ لمعنى « الجاهلية »، وهو ما يذكره الدكتور عبد الكريم زيدان؛ حيث يقول: « والراجح في نظرنا أن كلمة الجاهلية يراد بها ما قاله الأستاذ أحمد أمين، كما يراد بها أيضًا الجهل الذي هو ضد العلم إذا ما قيس عصر الجاهلية بعصر الإسلام؛ إذ مما لا ريب فيه أن عرب الجاهلية كانوا على جهل بالشرائع الحقة والأحكام العادلة والمُثل العليا التي جاء بها الإسلام، فصحَّ إطلاق لفظ الجاهلية على العصر السابق لعصر النبي بالمعنيينِ المذكورينِ لكلمة الجاهلية »[3].

وعلى أي حال فإنه لا يمكن التعرف على هذا العصر الجاهلي إلا من خلال الكشف عن أهم الخصائص التي كانت تميز الحياة السياسية والقانونية آنذاك.

---

(١) د. فضل اللّـه محمد إسماعيل: الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي (ص٢٢٩).

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية (ص٢٥٢).

(٣) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، هامش (ص١٦).

الأوضاع السياسية والقانونية عند العرب قبل الإسلام

أ - نظام القبيلة:

لقد أصاب المجتمع العربي قبل الإسلام حظًّا من الحضارة والمدنية؛ حيث وصل إلى مرحلة المجتمع المنظم، وذلك باللجوء إلى نظام القبيلة كنظام سياسي[١].

ومن ثم تعتبر القبيلة هي الوحدة السياسية عند العرب في الجاهلية؛ لأن القبيلة هي جماعة من الناس ينتمون إلى أصل واحد مشترك تجمعهم وحدة الجماعة، وتربطهم رابطة العصبية للأهل والعشيرة، ورابطة العصبية هي شعور التماسك والتضامن والاندماج بين من تربطهم رابطة الدم، و هي على هذا النحو مصدر القوة السياسية والدفاعية التي تربط بين أفراد القبيلة، وتعادل في وقتنا الحاضر الشعور القومي عند شعب من الشعوب[٢]، وإن كانت رابطة الدم فيها أقوى وأوضح من الرابطة القومية؛ لأن العصبية تدعو إلى نصرة الفرد لأبناء قبيلته ظالمين كانوا أم مظلومين، وتقوم العصبية على النسب، وهي لذلك تختلف باختلاف الالتحام بالأنساب[٣].

ويعتبر من أفراد القبيلة هؤلاء الضعاف أو العبيد الذين يلجأون للقبيلة ويعيشون في جوارها وحمايتها، ولو لم تكن بينهم وبين القبيلة صلة دم[٤].

وعلى هذا النحو لم تكن هناك نزعة قومية شاملة للمجتمع الجاهلي؛ لأن الوعي السياسي فيه كان ضعيفًا ومحدودًا، لا يتجاوز حدود القبيلة أو حدود القبائل المنتمية إلى الجد الواحد، وبالتالي فقد كان المجتمع العربي في الجاهلية مجتمعًا

---

(١) د. السيد عبد الحميد فودة: تطور القانون، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، (٢٠٠٣م)، (ص٤٢).

(٢) د. السيد عبد العزيز سالم: تاريخ الدولة العربية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ (٢/ ١٣، ١٤).

(٣) راجع: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر (٢٠٠٦م)، (٢/ ٤٨١، ٤٨٢)، يقول ابن خلدون: «فإذا كان النسب المتواصل بين المتناحرين قريبًا جدًّا، بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرةً، ما استدعت ذلك بمجردها ووضوحها. وإذا بَعُدَ النسب بعض الشيء فربما تُنوسي بعضها يبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فرارًا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه».

(٤) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٩١).

مفككًا من الناحية السياسية إلى وحدات سياسية متعددة، قائمة بذاتها، تمثلها القبائل المختلفة[١].

وإنني أرى أنه إذا كانت نزعة العصبية تمثل مصدرًا مهمًّا لقوة القبيلة ونفوذها، فإنها شكَّلت نقطة الضعف التي نتج عنها عدم قيام كيان منظم أكبر من كيان القبيلة، مما يعني أن تلك النزعة كانت سببًا رئيسًا في عدم ظهور الدولة بمفهومها السياسي الحديث، وبالتالي الإخفاق في تكوين نظام سياسي متكامل بما فيه من نظم قانونية ودستورية.

وإذا كانت الجزيرة العربية لم تعرف نظام الدولة الموحدة ولا الحكومة المركزية التي عرفتها بعض المناطق[٢]، مما يعني عدم إمكان الكلام عن سلطة تشريعية أو قوانين مكتوبة - مثل: قوانين بوكخوريس وحمورابي وجستنيان - إلا أن ذلك لا يعني أن الجزيرة العربية لم تعرف القانون، ولكن الصورة التي كان عليها القانون في هذه المنطقة فرضتها طبيعة الظروف الاقتصادية والاجتماعية، بل والجغرافية لهذه المنطقة، فالقانون وليد تلك الظروف وانعكاس صادق لها[٣].

وقد كان ضيق أسباب الحياة في الصحراء حافزًا القبائل البادية على التنقل والتحرك، كما كان سببًا في اعتزازهم بالعصبية، وبفضل تلك العصبية أمكن لهذه القبائل أن تدافع عن كيانها، والتغلب على غيرها، لتضمن لنفسها موارد الحياة؛ ولذلك كانت حياة قبائل البادية في حالة صراع دائم.

والصراع هو هجوم يتم بقصد الحصول على مزيد من الرزق[٤]، فقد تطغى قبيلة

---

(١) د. السيد عبد العزيز: تاريخ الدولة العربية (٢٠/ ١٤).

(٢) عاش العرب قبل الإسلام في حالة تفرق، فلم تكن تجمعهم سلطة سياسية واحدة؛ فقد كان هناك العرب الرُّحل الذين تجمعهم القبائل والعشائر، وهم في ترحالهم يسعون وراء العشب لرعي ما معهم من إبل وأغنام، كما كان هناك سكان المدن التي ظهرت؛ كتجمعات سكانية في نواحٍ متفرقةٍ من شبه الجزيرة العربية، كان سبب ظهور بعضها عوامل ثقافية، وسبب ظهور البعض الآخر عواملَ دينية، والبعض الثالث كمحطات للتجارة والقوافل التجارية، راجع: د. السيد فودة: تطور القانون، هامش (ص٤٢).

(٣) د. عادل بسيوني: التقاليد العرفية القديمة في شبه الجزيرة العربية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، بدون تاريخ (ص٥٧).

(٤) د. السيد عبد العزيز: تاريخ الدولة العربية (٢/ ١٤).

على أخرى وتغلبها على أمرها، فيخضع المغلوب للغالب لأجل قصير أو طويل، حتى يأتي من يشهر السيف من أبناء القبيلة المغلوبة في وجه القبيلة الغالبة، ويسترد لقبيلته مجدها واستقلالها(١).

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن القانون الذي كان يسيطر على حياة القبائل في البادية هو قانون الغاب، الذي يضمن البقاء للأقوى، كما يضمن أن يكون الحق في جانب القوة، فمن كان بأسه أشد وسيفه أمضى، كان له السلطان والغلبة وصار الحق بجانبه.

ومن الملاحظ أن احتفاظ القبائل ببداوتها ووحشيتها يضمن لها الاحتفاظ بقوتها والتغلب على غيرها؛ وذلك لأنها تعتمد في حياة البادية على العصبية كمصدر لقوتها. أما إذا اختلطت هذه القبائل بمناطق متحضرة، فإن خشونتها لا تلبث أن تتلاشى وتزول(٢).

وإذا كان قانون القوة هو السائد بين القبائل العربية، فإن هذا لا يمنع من أن تكون هناك قواعد قانونية أخرى تقوم بتنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم، وقد تكون هذه القواعد عبارةً عن عادات وأعراف وتقاليد تسير أمور الناس بمقتضاها، ويتحاكمون إليها عند الخصام والنزاع، وهذا ما كان عند العرب في الجاهلية، فما كانت عندهم حكومة أو سلطة تتولى التشريع، وإنما كانت عندهم عادات وأعراف وتقاليد تُكوِّن ما يمكن تسميته بالقانون الجاهلي، كما لم تكن عند العرب سلطة قضائية يترافعون إليها في منازعاتهم، وإنما كانوا يرجعون إلى شيخ القبيلة أو إلى الكُهَّان، وما كان واحد من هؤلاء يقضي بقانون مكتوب، وإنما يقضي بما يعرفه من عادات القوم

---

(١) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٩١).

(٢) راجع: ابن خلدون: المقدمة (٢/ ٤٧٦)، هناك عدة عوامل يرجع إليها زوال الخشونة والوحشية عن القبائل البدوية؛ منها: «الزواج من أعجميات، أو بالنقلة من قبيلة إلى أخرى، أو بالاستحقاق، أي بانتساب عبد من العبيد لقبيلة عن طريق زواجه بامرأة من نسائها، أو عن طريق إلحاق أبناء أو ولد بنسب رجل عربي». ومن هذه العوامل أيضًا: الولاء، وهو دخول خليع، أي شخص خلعته قبيلته، في قبيلة أخرى بقصد أن تحميه، فيصبح مولى لها، ويدخل نسبه بمرور الزمن في نسبها. ومنها أيضًا: «الحلف، وهو تحالف فريقين من قبيلتين مختلفتين وتعايشها وانصهار أحدهما - وهو الأضعف - في الفريق الآخر - وهو الأقوى -». د. السيد عبد العزيز: تاريخ الدولة العربية (٢/ ١٥، ١٦).

وأعرافهم الذين يعيش فيما بينهم، كما أن المتخاصمين ما كانوا ملزمين بالرجوع إلى هؤلاء المحكِّمين، وإنما يرجعون إليهم بتراضيهم، وإذا ما أصدروا حكمًا فقد لا يطيعه المحكوم عليه، إلا إنه قد يتعرض إلى نقمة قبيلته أو غضب من يهمه تنفيذ هذا الحكم، فحكم هؤلاء المحكِّمين إذن ليس ملزمًا، بل يعتمد في تنفيذه على ما يتمتع به الحكم من سلطة أدبية بجانب مدى احترام أطراف القضية له[١].

ويتضح لنا مما سبق أن هناك اختلافًا واضحًا بين أسلوب القبيلة في إدارة شؤونها الخارجية، وأسلوبها في إدارة الشؤون الداخلية؛ حيث إن علاقة القبيلة بغيرها من القبائل يسيطر عليها قانون القوة والغلبة والنفوذ، ونادرًا ما تتأثر بلغة التفاهم والحوار، مما يؤدي إلى عدم استيعاب الآخر.

وإنني أرى أن السبب في هذا يرجع إلى عدم وجود هدف سياسي موحد لتلك القبائل في مجملها، يمكن الالتفاف حوله والتضحية من أجله، مما يؤدى إلى غياب المنهج الذي يُفترض فيه أن يستوعب تلك القبائل كالكيان الموحد الذي تتآلف أعضاؤه لتحقيق ما ينشده هذا الكيان من قيم ومبادئ ومُثُل سياسية.

وقد تحقق ذلك الكيان السياسي بشكل أو بآخر، ولكن داخل القبيلة الواحدة، ويرجع الفضل في ذلك إلى مجموعة القوانين العرفية التي تحكم أفراد القبيلة، وإن كانت في النهاية تهدف إلى تهذيب توجيه الفرد بأسلوب معنوي وأخلاقي وليس بأسلوب مادي، والدليل على ذلك أنها غير ملزمة.

ومن هنا كان للمجتمع العربي الجاهلي نظمه الخاصة به، والمستمدة من الأعراف التي توارثتها الأجيال جيلًا بعد جيل؛ ولذلك كان لها طابعها الخاص، كما أن تلك الأعراف كانت تختلف باختلاف القبائل، وقد ذهب البعض إلى أن تلك القواعد العرفية قد تأثرت إلى حدٍّ ما بالنظم القانونية التي كانت سائدةً لدى بعض الشعوب؛ كالفرس، وخاصةً بالنسبة للقبائل التي كان هناك اتصال قائم ودائم بينها وبين الفرس سواء للجوار أو للتبادل التجاري، كما تأثرت تلك القواعد العرفية أيضًا بقواعد التشريع الموسوي الذي ساد لدى اليهود في شبه الجزيرة العربية وخاصةً في

---

(١) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٢٣).

يثرب، إلا أن ذلك الأثر غير العربي على النظم القانونية لدى العرب قبل الإسلام كان ضئيلًا للغاية[١].

ب - نظام الحكم القبلي:

يقوم نظام الحكم لدى القبائل العربية على **ثلاث ركائز**، هي كالآتي:

الركيزة الأولى: رئيس القبيلة:

إن رئيس القبيلة يمثل محور نظام الحكم القبلي، ودعامته الأولى، ومجرى العرف القبلي بضرورة توفر شروط معينة في مَنْ يصلح لشغل منصب الرئيس، أو الشيخ، أو السيد كما كان العرب يسمُّونه، وهي شروط يتصل بعضها بصفاته الشخصية، ويتعلق البعض الآخر بأحواله الاجتماعية والاقتصادية. **وبالنسبة للشروط المتعلقة بالصفات الشخصية لرئيس القبيلة، فهي كالآتي:**

١ - **الجود والسخاء**: وهما من القيم التي يعتز بها العرب أشد الاعتزاز، وإذا كان الفرد العادي يمكنه أن يحظى باحترام أفراد عشيرته بأن يكون جوادًا سخيًّا، فالأولى بذلك هو شيخ القبيلة الذي يُنتظر منه أن يعامل الغرباء على نحو أفضل من أي شخص آخر في القبيلة، كما ينتظر منه أن يعول الفقير، وأن يوزع ما قد يحصل عليه من هدايا.

٢ - **الشجاعة والإقدام**: فالعرب بحكم ظروف حياتهم معرضون على الدوام للكثير من الأخطار، والعشيرة أو القبيلة بحاجة إلى من يحمي حماها ويزود عنها ضد المعتدين، ومن أولى أن تتوفر فيه تلك الصفة من ذلك الذي يطمح إلى زعامة القبيلة؛ لأنه سوف يكون القدوة والمثل الذي يحتذيه الصغير والكبير من أفراد القبيلة.

٣ - **الفصاحة والبيان**: من اختصاصات شيخ القبيلة تمثيل قبيلته في المحادثات والمفاوضات التي قد تدور بينها وبين القبائل الأخرى، هذا بجانب العمل على فض المنازعات وإنهاء الخصومات بين أفراد قومه، ونجاحه في هذا الدور يتوقف على مدى فصاحته وقوة حجته وحسن بيانه.

٤ - **الفطنة والذكاء**: فلكي يتمكن شيخ القبيلة من القيام بمهامه العديدة، وبخاصة الفصل في المنازعات التي قد تعرض عليه، لا بد أن يكون على جانب كبير من الذكاء،

---

(١) د. السيد فودة: تطور القانون (ص٤٣).

وهو لكي يظل على رأس قبيلته يستخدم الإقناع والمهارة والمرونة، وهم جميعًا من حسن الفطنة والكياسة المفترضة في الحاكم الماهر[١].

أما بالنسبة للشروط الخاصة بالأحوال الاجتماعية والاقتصادية: فيتمثل في أن يكون الرئيس من أشرف رجال القبيلة، وأشدهم عصبيةً، وأكثرهم مالًا، وأكبرهم سنًّا، وأعظمهم نفوذًا[٢].

ويخضع تولي منصب رئيس القبيلة - كقاعدة عامة - لحكم الوراثة؛ حيث يخلف رئيس القبيلة - عند وفاته - أحد أبنائه، والابن الأكبر أولى من إخوته طالما تحققت فيه شروط الرياسة، وإلا تم التجاوز عنه، وتنصيب من هو أصغر منه، وقد يحدث أن يموت الرئيس دون أن يترك وراءه أبناءً مطلقًا، أو أن يكون له أبناء لا تتوفر فيهم شروط الرياسة، وعندئذٍ يخلفه أحد أقاربه الأقربين، وهو في الغالب أحد إخوته؛ ذلك أن منصب الرئاسة في القبيلة ينحصر عادةً في أسرة معينة، تنتمي إلى عشيرة معينة جرت العادة بتقديمها والاعتراف لها بالمجد والجاه، إلا أن تلك العادة لم تكن مطلقةً فهي مشروطة بوجود من يصلح من أفراد تلك القبيلة للرياسة، وإلا انتقلت إلى أسرة أخرى منافسة، وعندما يتعدد المرشحون الصالحون لتولي رئاسة القبيلة، يلعب زعماء العشائر فيها دورًا لاختيار من يرونه الأصلح من بينهم[٣].

ومنصب رئيس القبيلة ليس محددًا بمدة معينة، فقد يستمر الرئيس في منصبه إلى حين وفاته، ولا يتحقق هذا الفرض إلا إذا ظل حائزًا للصفات المؤهلة للرئاسة، فهذه الصفات ليست مطلوبةً عند تولي الرئيس لمنصبه فحسب، بل مطلوبةً أيضًا لاستمراره في ذلك المنصب.

وقد يحدث أن يفقد شيخ القبيلة - لسببٍ أو لآخر - الصفات التي جعلت منه رئيسًا أو بعضها، كأن يجنح إلى الظلم والطغيان، أو يغلب عليه البخل والجشع، أو يتسم سلوكه بالجبن والخور، وفي تلك الحالة لا يلقى من قومه سوى الكراهية والازدراء والتحقير، بدلًا من أن يحيطوه بمشاعر الحب والاحترام والتقدير، وليست

(١) انظر: د. محمود سلام زناتي: نظم العرب، دار النهضة، القاهرة (١٩٩٤م)، (٢/ ٢٧٩ - ٢٨٣).

(٢) د. السيد فودة: تطور القانون (ص٤٦).

(٣) د. محمود سلام: نظم العرب (٢/ ٢٨٤).

ثمة وسيلة رسمية أو شكلية لعزل هذا الرئيس، وإنما يتحقق العزل بنفور قومه منه وانصرافهم عنه، وانضمامهم إلى منافسه[١].

« **ومسؤوليات رئيس القبيلة أكثر من حقوقه،** فهو في السلم جواد كريم مسؤول عن إكرام الضيوف الوافدين، وإغاثة المحتاجين من أبناء القبيلة، وإجارة المستجير، وهو في الحرب يتقدم الصفوف ويساعد من لا عتاد له، وهو يتحمل باسم القبيلة تبعة ما قد يرتكبه أفراد القبيلة من أخطاء، ولكن إذا ارتكب فرد من أفراد القبيلة حرجًا ترفض القبيلة أن تتحمل نتائجه، أو إذا أخطأ في حق قبيلته نفسها، فإنه يُطرد منها، ويسمى هذا الطرد خُلعًا ويسمى الطريد خليعًا؛ أما حقوق رئيس القبيلة فهي الطاعة المطلقة على أفراد القبيلة، وليس لدى رئيس القبيلة قوة مادية يرغم بها أفراد القبيلة على الطاعة، وإنما هي التقاليد والعُرف »[٢].

« إذن لا يتمتع رئيس القبيلة - في ظل الظروف الأصلية - بسلطة حقيقية على أبناء قبيلته، فشيخ القبيلة لا يستطيع أن يصدر أمرًا واجب التنفيذ إلى أحد أفراد القبيلة، بحيث إذا لم ينفذه طواعيةً أُجبر على تنفيذه قهرًا. كذلك ليس لشيخ القبيلة أن يوقع عقوبة أيًّا كانت على أفراد قبيلته، فهو في الأحوال العادية ليس له حرس خاص به، ولا توجد في القبيلة شُرطة تمتثل لأمره، فهو قد يأمر وقد ينفذ أمره، لكن هذا الأمر لا يصدر عنه بحكم منصبه، كما أن تنفيذه لا يكون إلا من باب الاحترام والتوقير، ففي وسع من تقع عليه العقوبة أن يتجاهله كليةً، وينتهي الأمر عند هذا الحد »[٣].

« ولما كان زعماء القبيلة أنفسهم لا يملكون القوة التنفيذية أيضًا، فقد انعدم عند البدو وجود القانون الجنائي، وأمسى من الضروري أن يفزع كل فرد إلى استخلاص العدالة بالطرق الشخصية »[٤].

---

(١) د. محمود سلام: نظم العرب (٢/ ٢٨٦، ٢٨٧).

(٢) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٩٢) بتصرف.

(٣) د. محمود سلام: نظم العرب (٢/ ٢٩٢، ٢٩٣) بتصرف يسير.

(٤) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، بدون تاريخ (ص١٩).

الركيزة الثانية: مجلس القبيلة:

لقد كان لكل قبيلة عند العرب مجلس يضم شيوخ العشائر التي تتكون منها القبيلة والشخصيات البارزة فيها، ويجتمع هذا المجلس بدعوة من شيخ القبيلة، وتحت رئاسته وفي خيمته، ويتناول هذا المجلس في مناقشاته كل شؤون القبيلة، ويتخذ من أجل ذلك القرارات المناسبة[١].

وبناءً عليه يمكن القول بأن: سلطان شيخ القبيلة لم يكن مطلقًا، فقد كان من النادر أن يستبد في حكمه وإدارته للشؤون الداخلية والخارجية؛ لأن مجلس القبيلة صار شريكًا معه في التشاور في الشؤون العامة، لا سيما المتعلقة بإعلان الحرب والأسرى والصلح، وكذلك الأمور التي تمس النظام العام للقبيلة.

« وإذا كان بعض الباحثين قد توهم أن هذا المسلك كان بمنزلة حكم ديمقراطي يسود على مستوى القبائل العربية، فإن الرأي الراجح لدى كثير من العلماء أن نظام الحكم القبلي العربي كان بعيدًا كل البعد عن النظام الديمقراطي في شكله ومضمونه وفحواه »[٢]؛ لأن مشاركة مجلس القبيلة في نظام الحكم لم يكن هو الطابع الغالب آنذاك، وأنه لم يكن سلوكًا إلزاميًّا.

الركيزة الثالثة: حرية أفراد القبيلة:

لا يكتمل الحديث عن نظام الحكم القبلي إلا بالتعرف على وضع الفرد في ظل هذا النظام، فالقبيلة بالرغم من أنها تشكل وحدةً سياسيةً قائمةً بذاتها، ومن ثم فهي تشبه الدولة من حيث شكلها الخارجي، إلا أنها تختلف عنها اختلافًا واضحًا من حيث تكوينها الداخلي؛ ففي القبيلة البدوية، وفي ظل ظروفها الأصلية لا توجد سلطة عليا تأمر فُتطاع؛ ولهذا فإن الأفراد يتمتعون بأكبر قسط من الحرية[٣].

وإن كانت الشواهد التاريخية تشير إلى تمتع الفرد العربي بالحرية، فإن هذه الحرية لم تكن من نوع « الحرية » التي يقصدها الفكر الإنساني في وقتنا الحاضر، وإنما

---

(١) د. محمود سلام: نظم العرب (٢/ ٢٩٥).

(٢) د. فضل اللّه إسماعيل: نماذج من المشكلات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والقانونية، بستان المعرفة، كفر الدوار (٢٠٠٣م)، (ص٤٠٨).

(٣) د. محمود سلام: نظم العرب (٢/ ٣٠١).

كانت كما يقول الدكتور محمد سلام مذكور: « حرية لم يُنعَم بها؛ لأن أحدًا أرادها أو شرع مبادئها، بل نُعِم بها؛ لأن أحدًا لم يرد منعها، ولم تكن لأحد مصلحة في تقييدها والاعتراض عليها، فهي حرية غير مقصودة، وليست بالحرية المقصودة في مبادئها المقررة »[١].

« ولكنها الحرية التي لا تصدر عن مبدأ، ولا عن فكرة ولا عن تعريفات الحقوق الإنسانية، وهي حرية واقعية غير الحرية الديمقراطية....، مصدرها كمصدر الحرية التي تتمتع بها الأوابد[٢] في الخلاء، أو تتمتع بها الطير في الهواء، وعلتها أنها حرية مصدرها قلة المنازعة عليها لا قوة المبادئ التي تدعمها وتحميها، فليست هي حقًّا من الحقوق، ولكنها مال همل مباح لقلة الراغبين فيه، وغيبة المنتفعين بالعدوان عليه »[٣].

ولا شك أن تلك الحرية بمفهومها الخاطئ نتج عنها العديد من الآثار السلبية، مما أدى إلى خلل في الوضع السياسي والقانوني لنظام الحكم القبلي، وأصبحت مظاهر عصيان القانون من الأمور المتعارف عليها والمسلم بها آنذاك.

فإن هذه الحرية قد أعطت لأفراد القبيلة الحق في التمرد على أي قرار يتخذه رئيس القبيلة، ولكن على المتمرد في تلك الحالة أن يدع القبيلة وأن يهجرها هجرًا تامًّا، وكثيرًا ما لجأ أفراد القبيلة إلى هذا التصرف ، فالحرية لديهم تعني عدم الخضوع، وهي خير ما يعتز به الفرد، ولا يستطيع أن يتنازل عن أيِّ جزءٍ منها مقابل أي شيء، وهذا بعكس ما نعرفه في العصر الحديث؛ حيث إن كل فرد ينبغي عليه أن يتنازل عن جزء من حريته لتحقيق حرية المجموع، إلا أن هذا الاتجاه عند أعضاء النظام القبلي كان بمنزلة خدعة لا يقبلونها، والموت أو الهجرة عن الوطن أيسر عليهم من فقدان حريتهم[٤].

---

(١) محمد سلام مذكور: فقه أبي بكر وسياسته، مقال منشور بمجلة العربي، عدد أغسطس (١٩٧٥م)، (ص٢٠).

(٢) الأوابد: الكائنات المتوحشة.

(٣) عباس محمود العقاد: الديمقراطية في الإسلام، ط٣، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ (ص٢٧).

(٤) راجع: د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٩٢).

ولقد اقترنت الحرية المطلقة بالأنانية المفرطة والأثرة، وهي من أهم العوامل التي تتحرك في نفوس البدو، ومن مظاهر تلك الفردية والأنانية عند البدو ما روي من أن بعضهم كان بعد دخوله الإسلام يهتف داعيًا: « اللَّهم ارحمني ومحمدًا ولا ترحم معنا أحدًا ».

ومن أجل هذا لم يكن سهلًا أن يتم بالبادية ارتباط بين عدد من القبائل لتكوين ممالك، فالقبيلة الواحدة كانت معرضةً للانقسام بطونًا كلما كبرت، وبالتالي فإن الاتجاه السائد في البادية كان للانقسام لا للتجمع[١].

جـ - أسس الحكم في النظام القبلي:

لا شك أن هناك بعض الملامح في الحياة السياسية قد ميزت نظام الحكم القبلي عند العرب عن غيره من الأنظمة.

ولقد عرفت الجزيرة العربية قبل الإسلام ضروبًا من الطغيان والاستبداد، فهناك العديد من قبائل العرب الحاضرة والبادية، قد سادها ملوك يعتزون بالأمر والنهي بين رعاياهم بغير وازعٍ ولا معترض، ويقيسون عزتهم بقدر إذلالهم لغيرهم، واستطالتهم على من يدعي العزة سواهم[٢].

ومن هنا جاءت أمثلتهم « لا حُرَّ بوادي عوف »[٣]، و « أعزُّ من كليب وائل »[٤]. وهناك العديد من الشواهد التاريخية التي تؤكد نظام الحكم الاستبدادي آنذاك، وأن الوصول إلى موقع الرئاسة لم يكن إلا نتيجة تصارع عوامل القوة، وكذلك السطوة الغاشمة التي كان الملوك يفرضونها على رعاياهم.

---

(١) د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ٩٣).

(٢) عباس العقاد: الديمقراطية في الإسلام (ص٢٨).

(٣، ٤) لكل من هذين المثلين وقائع تؤكد ما عاناه العرب في تلك الحقبة من الزمن من ألوان البطش والاستبداد، ففيما يتعلق بالمثل الأول: « لا حُرَّ بوادي عوف »، فقد جرى على لسان العرب في حق أحد جبابرتهم، وهو: عوف بن ملحم بن ذهل الشيباني، فقد كان يقهر مَنْ حَلَّ بواديه، وكل من فيه كالعبيد له لطاعتهم إياه. أما المثل القائل: « أعز من كليب وائل »، فكان يقال بسبب وائل بن ربيعة بن الحارث، وكانت رئاسة قبيلة تغلب قد آلت إليه، فاستطاع أن يفرض نفوذه وسلطانه على القبائل الأخرى، لدرجة أنه كان يمر بالروضة تعجبه أو بالغدير يرتضيه فيرمي عنده بكلب صغير يكون شاهدًا على ملكه وسلطانه، فحيث يبلغ عوائده لا تجرؤ أحد على الرعي أو الاستسقاء. راجع: عباس العقاد: الديمقراطية في الإسلام (ص٢٨)، راجع أيضًا: د. الشافعي أبو راس: مبدأ المساواة في النظام الإسلامي (ص٤١).

ومن تلك الشواهد ما قيل عن حجر بن الحارث من أنه كانت له إتاوة على بني أسد، فثقلت وطأتها عليهم فامتنعوا عن أدائها وضربوا جباته ورسله، فأقبل إليهم في كتيبة من جنده فاستباح أحياءهم وأخذ أموالهم، وجعل يقتلهم بالعصا ويأتي من يقتلهم بالسيف، فسُمُّوا من أجل ذلك بعبيد العصا، ووقف شاعرهم « عبيد بن الأبرص » يستشفع فيهم قائلًا:

يا عين فابكي ما بني ... أسد فهم أهل الندامة

إلى أن قال:

ومنعتهم نجد فقد ... حلوا على وجل تهامة

إما تركت تركت ... عفوًا أو قتلت فلا ملامة

أنت المليك عليهمُ ... وهم العبيد إلى القيامة

ذلوا لسوطك مثلما ... ذل الأشيقر ذو الخزامة(١)

ومن تلك الشواهد أيضًا ما يحفظه التاريخ من أن عمرو بن هند أمير الحيرة أراد أن يصلح بين حييْ ربيعة: بكر وتغلب، وكان رئيس بكر بن الحارث بن حلزة، ورئيس تغلب عمرو بن كلثوم، فقال كل منهما أمامه قصيدته؛ حيث أنشد عمرو بن كلثوم قصيدةً طويلةً كانت إحدى المعلقات على الكعبة، والتي جاء فيها:

وقد علم القبائل غير فخر ... إذا قبب بأبطحها بنينا

بأنا المنعمون إذا قدرنا ... وأنا المهلكون إذا أتينا

ونشرب إن وردنا الماء صفوًا ... ويشرب غيرنا كدرًا وطينا

إلى أن قال:

ألا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا(٢)

---

(١) عباس العقاد: الديمقراطية في الإسلام (ص٢٩).

(٢) معلقة عمرو بن كلثوم، بشرح أبي الحسن بن كيسان: دراسة وتحقيق د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط١، القاهرة (١٩٨٠م)، (ص٢١، ١٠٨، ١١٧)، تدل الأبيات على مدى تفاخر وتباهي قبائل العرب بالقوة والسيطرة على غيرهم من الضعفاء.

إذن لم يكن نظام الحكم في تلك المرحلة قائم على المبادئ والمثل السياسية التي نعرفها الآن؛ كالعدالة والديمقراطية والمساواة، وإنما كان بعيدًا كل البعد عن تلك المبادئ والمثل، وبالتالي فهو أبعد ما يكون عن روح التشريع، بل عن تطبيق القوانين ذاتها.

ويعبر الدكتور محمد حسين هيكل عن ذلك بقوله: « وكل نظام يمكن أن يوصف بأنه نظام سياسي - على المعنى الذي نفهمه نحن اليوم، أو الذي كانت الأمم المتحضرة تفهمه في تلك الأيام - كان مجهولًا في ربوع تهامة والحجاز ونجد، وتلك المساحات الشاسعة التي منها كانت تتكون بلاد العرب »[١].

وقد ارتبط مفهوم العدالة عند العرب قبل الإسلام بالقوة، ومن هنا كان صوت الحق والعدل هو صوت القوة، وكان على الفرد أن يجاهد بنفسه وعصبيته من أجل الحصول على حقه والذود عنه[٢].

وقد عبر زهير بن أبي سلمى عن تلك الفلسفة في معلقته قائلًا:

ومن لا يَذُدْ عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يُظلم[٣]

وإذا كانت القوة هي لغة ذلك النظام؛ حيث يتعدى القوي على الضعيف، فإن الثأر هو أقرب ما يكون للعدالة، وقانون الثأر هو أنه إذا قتل رجل من قبيلة المقتول، فيحق لكل منهم أن يقتل من يصادفه من أفراد قبيلة القاتل، ومن ثم فإن قتل شخص من قبيلة كان يستدعي حروبًا طويلةً قد تمتد لعدة سنوات؛ لتعدد الأخذ بالثأر، وارتباط الثأر بالعدالة يرجع إلى أنه ناجم عن اعتداء سابق، فهو قصاص غير منظم، والثأر بهذا الشكل أعدل من الاعتداء دون سبب[٤].

ولم يعرف العرب قانون الحقوق الفردية أو المسؤولية الشخصية؛ حيث كانت

---

(١) د. محمد حسين هيكل: حياة محمد ﷺ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٥، (٢٠٠٥م)، (ص٩٥).

(٢) راجع: د. السيد فودة: تطور القانون (ص٤٦).

(٣) الإمام أبي العباس أحمد بن يحيى الشيباني: شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ط٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة (١٩٩٥م)، (ص٣٠)، وقوله: « من لا يذد عن حوض بسلاحه »، أي: من لا يدافع عن قومه يذل ويكسر. « ومن لا يظلم الناس يظلم »، أي: من لم يظلم الناس يكن مهينًا ضعيفًا. نفس المرجع، نفس الموضع.

(٤) راجع: د. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي (١/ ١٥٠، ١٥١).

القبيلة هي مناط الحقوق والواجبات، وبالتالي فقد سيطرت فكرة التضامن المطلق للحقوق والواجبات على أفراد القبيلة، وساد مبدأ مسؤولية الجماعة عن أعمال أفرادها، على خلاف الشرائع الحديثة؛ إذ يسود مبدأ المسؤولية الشخصية، فإن فلسفة العصبية القبلية تقوم دائمًا على أساس نصرة الفرد لأبناء قبيلته إذا دعته إلى نصرتها في ساعات الخطر، وقبوله تحمل مسؤولية أعمال غيره من أبناء القبيلة، فيساهم في دفع الديات للقتلى من القبائل الأخرى، أو الفداء عن الأسرى من أبناء قبيلته[1].

من خلال ما سبق ذكره يمكن القول بأن: النظام السياسي الذي كان سائدًا في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام، إنما هو نظام قَبَلي؛ حيث اعتُبرت القبيلة بمنزلة الوحدة السياسية، كما كان رئيس القبيلة يمثل محور ذلك النظام؛ حيث تخضع كل شؤون القبيلة لسلطانه، وتعد كلمته هي العليا، وبالتالي فإن الحكم هنا يكون قائمًا على النظام الفردي، ويجري حسب قواعد القهر والطغيان في أغلب الأحيان.

وإذا كان هذا هو مجمل الأوضاع السياسية والقانونية للمجتمعات البدوية، فإن حالة الحضر كما يرى الدكتور محمد سليم العوا لم تكن أفضل من حالة البدو، فعلى الرغم من أن أهل الحجاز كانوا يقطنون مدنًا كبيرةً إلى حدٍّ ما؛ كمكة والطائف والمدينة - يثرب آنذاك - فإن العلاقات الفردية والاجتماعية كانت تحكمها في الغالب نفس القواعد التي تحكم العلاقات المماثلة لدى البدو[2].

وقد كان حكم الحجاز على نظام المشيخة الأرستقراطية بتقسيمه زعماء القبائل بين حامل لواء، أو مُحكِّم في قضاء، أو متكفل بحجابة الكعبة، أو بالسقاية والرفادة في موسم الحج، إلى غير ذلك من مهام السيادة والرياسة، فكانت الحكومة في جملتها مزيجًا من الثيوقراطية والأوليجاركية، وبالتالي فقد جمعت تلك الأوضاع في وقتٍ واحدٍ بين أسوأ أنواع الحكم المطلق وحكم الإقطاع، ولم تعرف شيئًا من الديمقراطية العملية، ولا من الديمقراطية النظرية التي تقوم على الاعتراف بحقوق الرعية آحادًا وجماعاتٍ[3].

---

(١) د. عادل بسيوني: التقاليد العرفية القديمة في شبه الجزيرة العربية (ص٤٦).

(٢) د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص٣٩).

(٣) راجع: عباس العقاد: الديمقراطية في الإسلام (ص٣٢).

د - المؤسسات السياسية:

إن المؤسسات السياسية التي كانت تمثل السلطة في العصر الجاهلي عديدة ومتنوعة، **ويمكن تصنيفها إلى مجموعتينِ كبيرتينِ؛ هما:**

أولًا: المؤسسات الدينية التي تستمد سلطتها من الآلهة، وتقوم بتوجيه الحياة في المجتمعات باسم الآلهة. وتنقسم بدورها إلى أنواع، فهناك مؤسسات الأديان السماوية؛ كالمؤسسات اليهودية والنصرانية. ومؤسسات الأديان الوثنية والتي لم تكتفِ بوجود إله واحد كالأديان الكتابية، وإنما لها آلهة متعددة.

ثانيًا: المؤسسات الاجتماعية، وهي أيضًا تنقسم إلى أنواع، فهناك المؤسسات المدنية وتتمثل في الأندية التي يجتمع فيها الأشراف وأصحاب الثروات، وهي تنحصر في ثلاث مدن: مكة والطائف ويثرب (المدينة)، كما أن هناك المؤسسات البدوية؛ حيث تنحصر السلطات في أيدي شيوخ القبائل ومجالسها[1].

إذن كانت مراكز السلطة آنذاك تنحصر في:

١ - **دور العبادة،** ويستوي في ذلك الأديان السماوية والأديان الوثنية، والذين يمارسون السلطة هم رجال الدين، ويمارسونها باسم الآلهة التي من أجلها أنشئت دور العبادة.

٢ - **الأندية،** وكانت في المدن الكبرى الثلاث، ويمارس السلطة فيها أصحاب القوة سواء القوة المالية المتمثلة في الثروة، أو القوة البدنية المتمثلة في كثرة الأولاد والأتباع والأنصار.

٣ - **مجالس شيوخ القبائل،** والذين يمارسون السلطة هنا من يحضر من رجال القبيلة مجلس الشيوخ، وتشبه هذه المجالس مجالس العمد في الريف المصري[2].

* * *
* *
*

---

(١) راجع: د. محمد خلف اللّه، القرآن والدولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ (ص١٩ - ٢٦).

(٢) المرجع السابق (ص٢٧).

المَبْحَثُ الثَّانِي

أثر الإسلام في حياة العرب السياسية والقانونية

تبين لنا في الفصل الأول من هذه الدراسة أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين ظهور الإسلام ونشأة روح التشريع الإسلامي؛ فالإسلام في ذاته يشتمل علي تلك الروح لا سيما في الجانب السياسي، ولكي نفهم أثر روح التشريع في نظام الدولة في الإسلام، فلا بد أولًا من رصد ذلك التحول الذي طرأ على جزيرة العرب، وما أحدثه الدين الجديد من تغيراتٍ وتطوراتٍ للحياة الاجتماعية والسياسية التي كانت لدى العرب قبل الإسلام.

لا شك أن ظهور الإسلام كان يمثل حدًّا فاصلًا بين عصرينِ مختلفينِ من عصور التاريخ التشريعي والقانوني؛ عصر الفطرة الذي لا يسود فيه قانون شامل، ولا يؤيد تقاليده من جزاء سوى القوة الفردية، وعصر النظام الذي يخضع فيه الجميع إلى شريعة عامة واحدة، تؤيدها العقيدة وتتكفل بتنفيذها السلطة العامة، فقد جاء الإسلام بنظم جديدة للمجتمع اشتملت على مبادئ خلقية وفلسفية وقانونية جديدة، وهذه النظم والمبادئ أحدثت انقلابًا خطيرًا في المجتمع سواء من الوجهة الخلقية والاجتماعية، أو من الوجهة السياسية والتشريعية[1].

ويعد الانتقال من الوثنية إلى التوحيد نقطة التحول الأولى في شبه الجزيرة العربية، فالرجل الذي كان يسجد لغير اللَّه، ويعبد اللات والعزَّى ومناة، ويقدم لها القرابين، ويطوف بالكعبة مردِّدًا:

والـــــلات والـــــعـــــــــــزى	ومـــنـــاة الـــثـــالـــثـــة الأخـــرى
فـــإنـهـــن الـــغـــرانـيـــق العُـــلى	وإن شـفـاعـــتـــهـــن لـتـرتـــجـــى

هذا الرجل العربي يتحول بفضل الإسلام إلى رجل مسلم، وليست المسألة أن العربي أصبح مسلمًا، ولكنها أعمق من ذلك بكثير؛ لأن الإسلام غيَّر الشخص العربي

(١) د. السيد فودة: تطور القانون (ص٤٣، ٤٤).

تغييرًا شاملًا حتى كأنه خلقه خلقًا جديدًا[١].

إن هذا التحول العقدي للرجل يستتبعه بالضرورة تحولات أخرى في مجالات الحياة المتعددة؛ كالأخلاق والسياسة والاجتماع.

فعلى سبيل المثال: نجد أن الرجل الذي كان يُحكِّم السيف في أموره دون تفكير، وينصر أخاه ظالمًا أو مظلومًا، أصبح هادئ الطبع لا يدافع حتى عن نفسه إذا اعتدى عليه أحد، فالتاريخ لم يسجِّل حادثةً واحدةً دافع فيها مسلم عن نفسه بمكة، وكان رائدهم في ذلك الرسول ﷺ[٢].

وكان العربي يرى في القوة دستوره ورائده، وكان يحترمها ويجلّها، لدرجة أنه يستطيع أن يهجم على الرجل الذي يسير مع زوجته أو ولده فيحاربه، فإن غلبه أخذ منه متاعه وأهله، فسلاح القوة بالنسبة لهم يمثل قانونًا وشريعةً، إلى أن جاء الإسلام فشرّع النظم ووضع القوانين، وألزم المسلمين اتباعها والخضوع لها، ودان المسلم للحق، وأصبح القانون دستوره والعدالة رائده[٣].

وبعد أن كان العربي يعيش حياة السلب والنهب والعدوان، وكان نهبه في جنح الظلام أو في وضح النهار عملًا عاديًّا، لا يمنعه إلا شدة الحراسة ويقظة الحراس، أصبح خُلُق الأمانة جزءًا من كيانه كمسلم؛ فلقد رُوي أن أحد جنود المسلمين عثر على تاج كسرى عقب هزيمة الفرس، فسلَّمه لصاحب الغنائم دون أن يطمع فيه أو يأخذ منه جوهرة تكفل له الغِنى[٤].

ولقد كان الأخذ بالثأر أبرز صفات العرب، وكان العربي يدين بالقاعدة العربية التي تقول: إنه إذا قتل رجل من قبيلة فردًا، فيحق لأيٍّ من أفراد تلك القبيلة أن يقتل من يصادفه من أفراد قبيلة القاتل. ولما دخل العربي الإسلام أدرك آداب الإسلام في هذا الاتجاه، وعرف أنه لا تزر وازرةٌ وزر أخرى، وعَرِفَ كذلك أن القصاص يقوم به ولي الأمر، وعرف تحديد القصاص في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ

---

(١) د. أحمد شلبي: موسوعة الحضارة الإسلامية «المجتمع الإسلامي»، ط٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (٢٠٠٠م)، (٦/ ٣٩، ٤٠).

(٢) المرجع السابق (ص٤١).

(٣) المرجع السابق (ص٤٢).

(٤) المرجع السابق (ص٤٣).

﴿ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وتبين تلك الآيات مدى العدل الإلهي في ذلك الشأن، فليس لأهل القتيل سوى أن يأخذوا حقهم من القاتل نفسه ولا يزيدون عن ذلك، بل عَرفَ هذا الرجل ما هو أعظم من ذلك، فقد علَّمه الإسلام خلقًا أسمى من العدل وهو خلق العفو، فقال تعالى: ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ [البقرة: ١٧٨]. ويتجسد مبدأ روح التشريع في هذا المقام بوضوح، فعلى الرغم من أن اللَّه - تعالى - شرع القصاص، وسَنَّ له القوانين في الإسلام، فإن ذلك لم يكن لزامًا على صاحب الحق في القصاص، واللَّه - تعالى - يجعل صاحب العفو في منزلة أعلى إذا تنازل عن حقه في القصاص، يقول تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾ [النحل: ١٢٦]. فاللَّه - تعالى - يريد أن تشيع الرحمة بين عباده؛ لأنها من أعظم فضائل الإسلام، بل هي روح هذا الدين الحنيف في تشريعاته وقوانينه.

وكان العربي يفكر بتفكير قومه، بل كان لا يفكر، وإنما كان يخضع لتفكير قبيلته يسالم من سالمتْ ويقاتل من قاتلتْ، دون أن يسأل نفسه لماذا يقاتل؟ وهل القبيلة لها الحق في هذا القتال أم لا؟ وجاء الإسلام فبنى في العربي شخصيته وعرَّفه مسؤوليته، وأوضح له أن اتباعه لغيره - حتى وإن كان أباه أو أمه - لن يُعفيه من المسؤولية[1].

يقول اللَّه - تعالى -: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [التوبة: ٢٣].

وخطا الإسلام في هذا الاتجاه خطوةً أبعد وأسمى، فقد كان العربي - كما سبق ذكره - يعيش لقبيلته، ثم كان يركز حبه في أولاده وعشيرته وماله؛ أما الإنسانية، وأما الحياة الروحية، فلم يكن لها نصيب كبير في نفسه، فهتف القرآن بذلك في تحذير وتهديد: ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [التوبة: ٢٤].

---

(١) د. أحمد شلبي: موسوعة الحضارة الإسلامية، المجتمع الإسلامي (ص٤٤، ٤٥).

وعن امتهان المرأة فإن الروايات التاريخية تدلنا على أن المرأة في كثير من القبائل بجزيرة العرب كانت ممتهنةً، إلا أن الإسلام غيَّر مكانتها على العموم، وغيَّر نظرة الرجل إليها، وحظيت جميع النساء في حِمَى الإسلام بحقوق لم تحظَ بها المرأة الأوربية إلا في هذا القرن الذي نعيش فيه، بل إن المرأة الأوربية لم تنل أكثر مما حققه الإسلام للمرأة من حقوق[1].

ولقد جاء الإسلام بالعديد من القوانين والتشريعات التي أنصفت المرأة ومنحتها كافة حقوقها، فبعد أن كانت المرأة مشاعًا بين أفراد الأسرة في بعض البقاع، جاء القانون الإسلامي فنظم تلك العلاقة على أساس جديد من تقديس العلاقة بين الرجل وزوجته، وبعد أن كانت المرأة متاعًا تورث كسائر التركة، نجد التشريع الإسلامي ينقلها من متاع يورث إلى إنسان يرث، فأصبحت تأخذ من تركة زوجها وذويها نصيبًا مفروضًا، وتقف مع باقي الوارثين على قدم المساواة، وبعد أن كان وأد البنات هو قانون القبائل قبل الإسلام، أصبح ذلك في نظر القانون الإسلامي من أبشع الجرائم التي شهدتها البشرية[2].

من خلال ما سبق يمكن القول: إن الإسلام ما جاء إلا رحمةً للعالمين، يقول - تعالى - مخاطبًا رسوله محمد ﷺ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وتتجلى تلك الرحمة في الصورة الجديدة التي أصبح عليها الفرد المسلم والمجتمع الإسلامي، فلقد نقل الإسلام الفرد من الوثنية إلى التوحيد، ومن السيف إلى المسالمة، ومن القوة إلى القانون، ومن حياة السلب والنهب إلى الأمانة، ومن الأخذ بالثأر إلى القصاص، ومن الحياة القبلية إلى المسؤولية الشخصية، ومن امتهان المرأة إلى إجلالها، كما حقق الإسلام في المجتمع الجديد مبدأ المؤاخاة بين المسلمين، وتنظيم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، بما في ذلك تقرير تنظيم الإسلام في أمور السياسة والحكم، والأمور الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

وعلى هذا الأساس فإن روح الإسلام بما فيه من قوانين وتشريعات كان لها بالغ

---

(١) د. أحمد شلبي: موسوعة الحضارة الإسلامية، المجتمع الإسلامي (ص٤٦).

(٢) راجع: المرجع السابق (ص٤٨).

الأثر في حياة العرب السياسية والقانونية، فالإسلام حقق معجزةً كبرى في المجتمع العربي، ونقله من نمط إلى نمط، ويشمل تأثيره الجانب الأخلاقي، وكذلك النظم التي تهم شؤون الدين وأمور الدنيا.

* * *
* *
*

المَبحَثُ الثَّالِثُ

أثر روح التشريع في نظام الدولة الإسلامية

أ - الانسجام بين حقوق (الفرد والجماعة) ومصالح الدولة:

تحدد القوانين والتشريعات الإسلامية طبيعة العلاقة بين الفرد والدولة، فالفرد في نظر الإسلام هو اللبنة الأساسية التي يتكون منها البناء الاجتماعي داخل الدولة. وبالتالي فهو يطالب الدولة بعدة حقوق مقابل الواجبات التي يؤديها.

والسؤال: كيف يمكن أن يتحقق التوازن بين حقوق الأفراد والمصالح العامة للدولة وفي مقدمتها مصلحة المجتمع؟

يقوم الإسلام بتربية أفراده تربيةً صحيحةً قويمةً، بحيث تسخر جهود الأفراد لخدمة المجتمع؛ لأن الفرد بحكم غريزته وفطرته لا يستطيع أن يعيش في معزلٍ عن المجتمع، وينبغي أن تُعطى لهذا الفرد الحرية الكاملة لممارسته حقوقه الطبيعية، بشرط ألا يتجاوز الحقوق الطبيعية للأفراد الآخرين، وإذا بالغ الإنسان في شعوره الفردي على حساب الجماعة، فعندئذ تعتبر هذه الظاهرة غير طبيعية، ويوجه هذا الفرد للطريق الصحيح[1].

إذن، فالفردية في نظر الإسلام ليست مطلقةً، كما هو الشأن في النظم الفردية، وإنما هي فردية تلائم الفطرة، ولا تكون ذات خطر على المجتمع؛ لأنها تتخلى قليلًا عن مطالبها وغرائزها الضيقة، وتنظر إلى مجالات أرحب وأوسع؛ لتكون غايتها الأساسية خدمة الإنسانية، ومن أجل ذلك لا يجيز الإسلام كبت النزعتينِ الفردية والجماعية، بل يغذيهما معًا، ويمضي في التوفيق بينهما في كلِّ متماسكٍ يتجه في اتجاه واحد، هو تحقيق التوازن الحكيم بين مصالح هذه الكتلة البشرية، بل بينها وبين الإنسانية كلها[2].

---

(١) د. محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت (١٩٧٤م)، (ص١١٧، ١١٨).

(٢) المرجع السابق (ص١١٨، ١١٩)، النظم الفردية كالنظام الرأسمالي، النظم الجماعية كالنظام الشيوعي.

« ولو رجعنا إلى مجال الحقوق لوجدنا أن الإسلام قد وقف موقفًا وسطًا بين الاتجاهات الفكرية المتطرفة الفردية والجماعية، وفي الوقت الذي تقول فيه الفلسفة الفردية بأن: الفرد يولد متمتعًا بحقوق طبيعية بصفته إنسانًا، وتقتصر مهمة القانون والدولة على حماية هذه الحقوق، والمحافظة عليها، وتمكين الأفراد من التمتع بها. يأتي أنصار الفلسفة الجماعية بنظريات جديدة تنقض النظريات الأولى، فتجعل الجماعة هي هدف كل تنظيم قانوني، ولا يجوز للفرد أن يتمسك بأيِّ حقٍّ طبيعي، ولا يملك من الحقوق إلا ما تمنحه إياه الجماعة باسم القانون؛ أما الإسلام فإنه ينظر لفكرة الحق نظرةً تختلف كليًّا عن نظرة الفلسفات القانونية المعاصرة، ويستند في ذلك إلى اعتبار أن الإسلام تشريع إلهي، بينما مصدر الفلسفات الأخرى بشري »[1].

وإذا كان مصدر الحقوق في الإسلام من اللّه، فإن نفس المصدر يملك تقييد هذه الحقوق بمقتضى التعاليم الشرعية، ويظهر ذلك من خلال إقرار الإسلام لفكرة الخلافة الإنسانية في الأرض، وبمقتضى هذه الخلافة يسخر كل شيء في الوجود لخدمة الإنسان[2].

يقول تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ﴾ [فاطر: ٣٩].

ومن هنا يمكن القول: إن ثمة ارتباطًا قويًّا بين مصلحة الفرد ومصالح الجماعة داخل نظام الدولة الإسلامية، يُترجَم في الواقع إلى نوع من الانسجام، أو التوازن الذي يتيح للدولة أن ترعي مصلحة المجتمع بشكلٍ لا يضر مصلحة الفرد، وأن تحافظ على حقوق الأفراد بما لا يتعارض مع مصلحة الجماعة، الأمر الذي يجعل من شكل الدولة كيانًا متماسكًا، لا يمكن لأيٍّ من أعضائه أن يتجاهل الإطار العام لذلك الكيان، فهو جزء من تلك المنظومة السياسية والتي تسمى الدولة، يشعر بذاته كمواطن حتى يأخذ ما له من حقوق ويؤدي ما عليه من واجبات، ويراعي أثناء ذلك كله المصالح العامة للدولة.

ويعبر الرسول الكريم ﷺ عن ذلك المعنى الدقيق لمفهوم الانسجام بين أفراد

---

(١) د. محمد فاروق النبهان: نظام الحكم في الإسلام (ص١١٩) بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

المجتمع الإسلامي ومصالح دولتهم بقوله: « **مثل القائم في حدود اللَّه، والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنّا خرقنا من نصيبنا خرقًا ولم نؤذِ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا** »[1].

ونستنتج من هذا الحديث أنه من حق كل فرد من أفراد الدولة أن يتصرف فيما يخصه كما يشاء، ولكن بشكل لا يضرُّ بالمصلحة العامة، فحق الفرد هنا مرتبط بتحقق مصالح الدولة، وهو الهدف الرئيسي للتشريعات السياسية في الإسلام، أما إذا كانت تصرفات الإنسان في حقه تلحق الضرر بالجماعة، فعندئذٍ يمنع هذا الفرد من استعمال حقه، تحقيقًا لمبدأ روح التشريع في الإسلام، والذي يقوم على أساس « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح »، وبالتالي فإن العامل الأساسي في تحقيق الانسجام بين حقوق (الفرد والجماعة) ومصالح الدولة يرجع إلى الإسلام.

ولكن، إذا كان هذا هو دور الإسلام في تحقيق ذلك التوازن والانسجام، فما هو دور الدولة إذن؟

تمثل الدولة القيمة السياسية العظمى في حياة المجتمعات في كل زمان ومكان إلى وقتنا هذا، فهي بقدر ما توفق بين النظام والقانون، وبقدر ما تعبر عن حاجة الجماعة إليها وروح العصر الذي تعيش فيه، بقدر ما يكون ولاء المجموع لها والتفاهم حولها، وبقدر ما يكون ولاء هذا المجموع للدولة التي يعيشون في ظلها بقدر ما تكون قوة تلك الدولة، ويكون امتدادها وبقاؤها على مر الزمن. إلا أن هذا الأمر يتوقف على القائمين على الحكم سواء أكانوا ملوكًا أم حكامًا، ومدى قدرتهم على التوفيق بين الدولة وحاجة المجموع، فإذا تولى أمرها الحمقى أو الضعفاء عجزتْ عن التوفيق بين حاجتها وحاجة المجموع، وبالتالي لم تعد تعبر عن ذلك المجموع ولا عن روح العصر، وهذا هو الشر الكامن في الدولة المطلقة المستبدة حين تفتقر إلى الأقوياء والممتازين لإدارتها، فالحماقة تؤدي إلى الانتكاسة

---

(١) رواه البخاري والترمذي.

والسقوط، والضعف يؤدي إلى الخذلان وطمع الطامعين[١].

« وقد مرت الدولة الإسلامية بكلتا الحالتينِ بعد أن تحولتْ عن الشورى إلى الاستبداد، وأصبحت مُلْكًا عضوضًا، فتواتر عليها الأقوياء كما تواتر عليها الحمقى والضعفاء، فإذا غفتْ في هزالها، جاء فيها من يوقظها من سُباتها ويبعث فيها الحياة من جديد، والظاهرة البارزة في هؤلاء أنهم كانوا من الذين يلوذون بروح الإسلام، ويتمسكون بالمبادئ التي جاءت في ولاية أمور الرعية، هكذا كان عمر بن عبد العزيز الذي يدعى بخامس الخلفاء الراشدين في بني أمية، وكان المأمون في الدولة العباسية، كما كان نور الدين محمود زنكي، وصلاح الدين الأيوبي قاهر الصليبيين، وسيف الدين قطز قاهر التتار - وإن لم يطل عهده - فقد كانوا جميعًا ممن يستمسكون بالعروة الوثقى من فضائل الإسلام، إلا أنهم كانوا قلةً في بحر متلاطم من الضعف والانحلال، فبينما كان نور الدين يتصدى للصليبيين، كان الملوك والأمراء لا يهتمون بغير شهواتهم وراحتهم في ملكهم »[٢].

يكمن دور الدولة إذن - لتحقيق التوازن والانسجام بينها وبين الفرد والمجتمع - في إيجاد الحاكم الصالح الذي تتوافر فيه كافة الشروط المعتبرة في الإمامة، حتى تكون لديه القدرة على تحمل مسؤولية الحكم، وكيفية التوفيق بين مصلحة النظام وحاجة الجماعة، والتعبير بشكلٍ صريحٍ عن روح عصره من خلال سَنّ القوانين والتشريعات الملائمة لذلك العصر، والتي ترعى مصالح الفرد والمجتمع بشكلٍ لا يتعارض مع مصلحة الدولة.

ب - ارتباط العقيدة والتعاليم الخلقية بالمبادئ السياسية:

إنه بالنظر إلى المبادئ السياسية في الإسلام، نجد أن تلك المبادئ ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالعقيدة والأخلاق، ليتسنى لها أن تطبق على الوجه الأكمل لما لها من قداسة في النفوس، وبواعث تدفع للعمل بها في جميع الظروف تحت تأثير العقيدة، وما تدعو إليه من مُثلٍ وتعاليم[٣].

---

(١) د. حسين فوزي النجار: الإسلام والسياسة (ص٣٦).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) د. محمد النبهان: نظام الحكم في الإسلام (ص١٢٧).

فالعدالة مبدأ سياسي يدعو إليه الإسلام في جميع نواحي الحياة، يقول تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴾ [النحل: ٩٠].

تدعو النصوص القرآنية إذن للعدل، وتجعل منه القاعدة الأساسية التي ينطلق منها الفرد في حياته، فيكون العدل طريقه ومنهجه؛ لأنه مبدأ أخلاقي يحقق الطمأنينة والاستقرار، ويدعو الإسلام كذلك إلى الشورى كمبدأ سياسي، يقول تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

« والواقع أن صلة التشريع الإسلامي بالعقيدة والأخلاق أمر طبيعي؛ لأنه دين سماوي يدعو بطبيعته لمكارم الأخلاق، وهذا ما يجعل الشريعة الإسلامية مختلفةً عن الشرائع الوضعية، ويجعل لها قدسية في النفوس واحترامًا لدى الناس؛ لأنها مرتبطة بالعقيدة »[(١)].

وعلى هذا الأساس فإن المبادئ العامة للحكم الإسلامي مقيدة بتعاليم الإسلام ومبادئه الأخلاقية، إلا أن ذلك لا يتشابه على الإطلاق مع شكل الحكومات الدينية الأوربية التي عُرفت بالثيوقراطية، والتي تحكم حسب أهوائها مدّعيةً الانتساب إلى اللّٰه، فشتان بين الحكم الإسلامي والحكم الثيوقراطي الأوربي؛ حيث إن التفويض الإلهي في الإسلام أساسه القرآن الكريم والسنة الحميدة، عكس التفويض الإلهي في الحكومة الثيوقراطية الغربية التي هي من صنع البشر[(٢)].

وقد جاءت الأخلاق الإسلامية مواكبةً للنظام السياسي الإسلامي ومرتبطةً به؛ حيث إن تلك الأخلاق تقوم على محاسبة النية، وهي بذلك تستند إلى الضمير الأخلاقي، وهذه أقوم سلطة على النفس من الأخلاق الوضعية التي تحاسب على السلوك الظاهر، بمعنى أن الفرد في ظل النظام السياسي الغربي يلتزم بقوانين وضعية نابعة من الدستور، تحاسبه فقط على السلوك الظاهر، بينما نجد المواطن المسلم في النظام الإسلامي لا يلتزم بصحة السلوك الظاهر فحسب تمشيًا مع القانون، بل

(١) د. محمد النبهان، نظام الحكم في الإسلام (ص١٣٠).

(٢) د. محمد ممدوح العربي: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي (ص٢٥٢).

هو لا يعد مسلمًا حقًّا إلا إذا التزم في باطنه بالنية الحسنة والمقصد الأسمى؛ لينال رضا اللَّه - تعالى - في الدنيا والآخرة[١].

إذن فإن النظام السياسي في الإسلام محاط بسياج قوي من سلطة الضمير عند المسلم، سواء أكان حاكمًا أم محكومًا، وهذا يفسر لنا سر قوة ذلك النظام السياسي وتماسكه، فإذا اهتزتْ الضمائر من الداخل كان ذلك إيذانًا بأفول هذا النظام، وهو ما نراه في وقتنا الحالي[٢].

ويؤكد الشيخ (محمود شلتوت) هذا المعنى قائلًا: فالدين إذن مجموعة من المبادئ العامة لتنظيم السلوك البشري العام في الحياة الدنيا، أملًا في السعادة فيها وفي الحياة الآخرة، وهداية الإنسان إلى الخير والجمال، وتحقيق السعادة والرخاء للجنس البشري كله....، والإسلام بصفة خاصة تظهر فيه هذه الخصائص بوضوح تام، فهو يهدف إلى تحقيق الصالح العام للإنسانية كلها، من أسلم ومن لم يسلم، ومقرراته في العبادات والمعاملات، في الاجتماع والاقتصاد، في الحكم والسياسة، في السلم والحرب، يقررها على أنها دين واجب الاتباع، لا اختيار للفرد في تركه أو فعله، ومن ثم كان عنصر الإلزام في المقررات الإسلامية السياسية والاجتماعية والاقتصادية أقوى منه في المقررات الوضعية؛ لأن الأولى مقررات ربانية مقطوع بصدق توخيها للصالح العام أكثر من غيرها، والفرد يلتزم أداءها راضيًا مطمئن القلب؛ لأنه يراها دينًا واجب الاتباع، يجب أن يؤدَى كما أراده اللَّه ﷻ[٣].

ومعنى هذا أن الإسلام يقيم تنظيمه لجميع أمور البشر على أساس إشعار الناس بشدة ارتباطهم بخالقهم، وتعريفهم بالخير في العبادة والمعاملة، وتوجيههم إليه، وصرفهم عن الشر في كل معانيه، وبعبارة أخرى: إن الإسلام يقيم جميع النظم البشرية العامة على أساس أخلاقي، يلحظه العلماء دائمًا في جميع مقررات الإسلام في كل نواحي الحياة الإنسانية، ومن ثم كانت الدولة في نظر الإسلام « دولةً أخلاقيةً »[٤].

---

(١) د. محمد ممدوح العربي: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي (ص٢٥٣).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، القاهرة (١٩٥٩م)، (ص٥٢٠، ٥٢١).

(٤) المرجع السابق (ص٥٢٢).

جـ - الارتباط بين نظام الدولة ونظامي الفقه والقضاء:

لقد رأينا أن الإسلام في بادئ الأمر خرج من جزيرة العرب مرنًا بعض المرونة، وأنه قضى قرابة قرنين عاملًا على تكييف نفسه مع البيئات التي حلَّ فيها، وعلى وضع تفاصيل علومه الفقهية، وقد بلغ هذا الأمر كماله بفضل جهود العلماء والفقهاء الذين أقر لهم الجميع بالقدرة على الاجتهاد، أو استنباط أحكام حاسمة في مسائل العقائد والأحكام، ومتى صدرت تلك الأحكام اعتبرت غير قابلة للتغيير[١].

وعلى هذا الأساس فإن التشريع الإسلامي كان خلال معظم عصوره الزاهرة تشريعًا فقهيًّا قضائيًّا إلى حدٍّ كبير، فالدولة لم تكن تتدخل في التشريع إلا في مسائل محدودة، تدخل في نظام الحكم والإدارة والمالية أكثر من دخولها في نطاق الحدود والمعاملات، بينما نجد التدخل الأكبر عندما تتبنى الدولة - بشكل عملي وتطبيقي - المذاهب والشخصيات الفقهية، وتصل من خلالهم إلى درجة النفوذ التشريعي الرسمي[٢].

وهناك العديد من الأمثلة التي تؤكد ذلك الارتباط بين نظام الدولة ونظام الفقه، فلقد كاد الخليفة العباسي المنصور أن يجعل فقه الإمام مالك تشريعًا رسميًّا تعطيه الدولة قوة الإلزام، ولكن الإمام مالك رأى في حمل الناس على علمٍ واحدٍ حرجًا لم يقبله. كما حرصت الخلافة العباسية على تعيين الإمام أبي حنيفة في القضاء، وبذلك تأخذ أحكام الفقه الحنفي القوة الملزمة لأحكام القضاء وتنفذها الدولة، إلا أنه رفض ذلك رغم الإلحاح والضغط، على أن الفرصة قد سنحت للإمام أبي يوسف حين قبل ما أعرض عنه صاحبه، وكتب رسالة في (الخراج) لتكون تشريعًا ماليًّا للدولة العباسية في خلافة الرشيد[٣].

وهكذا، فإن طابع القوة الملزمة للتشريعات والآراء الفقهية يأتي من خلال تبني الدولة بسلطتها الرسمية للمذاهب والفقهاء، وبالتالي لم يكن للفقه سلطة تشريعية

---

(١) هـ. ا. ر. جب، ل. ماسينيون وآخرون: وجهة الإسلام (نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي)، (ص٤٨).

(٢) د. فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص١١).

(٣) المرجع السابق (ص١١، ١٢).

في ذاته، ولم يكن للشرّاح أفرادًا أو جماعةً كيان قانوني رسمي، وإنما كانت الرسمية تأتي عن طريق الدولة أو عن طريق منصَّة القضاء.

وأما القضاء فقد كان دومًا - لقلة المجتهدين - المصدر الرسمي للقاعدة القانونية، أي المصدر الذي تستقي منه القاعدة قوتها الملزمة، فيما عدا ما ورد به نصٌّ من القرآن الكريم أو السُّنَّة المطهرة؛ إذ خلا تاريخ المسلمين - كطابع عام - من التشريع، وكان على القاضي أن ينشِئ الحكم المناسب ويفرضه على المتخاصمين، وقد كان القضاء موكولًا في عهد الرسول ﷺ للولاة، ولما كثرت المسؤوليات في عهد عمر فصل القضاء عن سلطته، إلا أن ذلك كان وليد الحاجة العملية لا باسم الفصل بين السلطات، مما ظل معه القضاء معتبرًا ذلك جزءًا من الولاية، فكان الخليفة هو الذي يعين القاضي ويعزله، وكان له أن يباشر القضاء بنفسه، وكان القاضي يتم اختياره من المجتهدين، ولا يُزوّد إلا بإرشادات عامة؛ ككتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري المشهور[1].

غير أنه من الملاحظ في القول بأن القضاء الإسلامي كان مصدرًا رسميًّا للقاعدة القانونية. أن الدور الذي قام به يخالف الدور الذي كان يقوم به القضاء في الشريعة الأنجلوسكسونية؛ حيث السوابق القضائية ملزمة، بمعنى أنها تخلق قاعدةً قانونيةً تلزم الأفراد والقضاة على حدٍّ سواء، أما أحكام القضاء في التاريخ الإسلامي فلم يكن لاستقرارها هذا الأثر[2].

ولعل ذلك الأمر يدل على مدى مرونة القضاء الإسلامي وسعته؛ لأن القاضي المسلم لا يعتمد على السوابق التشريعية في كل الحالات، فتلك السوابق لم تأخذ لديه صفة الإلزام، وبالتالي لم تصبح قانونًا، بل يعتمد القاضي على قدرته التشريعية والاجتهادية.

ومن هنا يعتبر القاضي المسلم هو القاضي الشرعي؛ لأنه يجمع إلى عمله القضائي عملًا تشريعيًّا، فهو يستنبط الحكم من نصوص القرآن والسنة، فإذا لم يجد حاجته في النص أعمل رأيه واجتهد فقاس ووازن، وإذا كانت القضايا نتاج كل ما يتعرض له

(١) د. فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص١٢).

(٢) المرجع السابق (ص١٢، ١٣).

الناس من أحداث، فإن ذلك يتطلب من القاضي كفاءةً عاليةً في عمله ترتكز على العلم والخبرة، وهكذا تتداخل سلطة التشريع مع سلطة القضاء، وهو تداخل لم تمنعه نظرية مونتسكيو عن « فصل السلطات » في أوربا أو غيرها[١].

د - ظهور المؤسسات السياسية البديلة:

أحل القرآن الكريم محل المؤسسات التي كانت تملك السلطة في العصر الجاهلي مؤسساتٍ أخرى إسلامية، والأساس الذي قامت عليه المؤسسات البديلة يختلف كل الاختلاف عن ذلك الأساس الذي قامت عليه مؤسسات العصر الجاهلي، فمثلًا كانت المؤسسات الدينية تستمد سلطتها من الآلهة مباشرةً، بينما جاء القرآن الكريم ليقضي على هذا الأساس، ويبين لنا أن الأنبياء والمرسلين وكذلك علماء الدين لا يملكون من سلطان اللَّه - تعالى - أي شيء مهما يكن قليلًا، وأن سلطاتهم الحقيقية هي البيان ليس غير[٢].

والمؤسسات السياسية البديلة كالآتي:

١ - السلطة التشريعية:

لقد كان المسلمون في مكة قلةً قليلةً مغلوبةً على أمرها، وكانت الدعوة سريةً، ولم يكن في وسعهم أن ينشئوا مؤسسات لها سلطات تشريعية إلى جانب سلطة المولى ﷻ، وعندما تغير الأمر في المدينة، وأصبح المسلمون هم أصحاب السيادة الذين ينظر الناس إليهم باعتبارهم القوة الجديدة، التي أخذت على عاتقها إعادة بناء الحياة من جديد على أساس جديد يجيء به الوحي في جملته، ويشارك النبي ﷺ وصحابته في وضع التفاصيل والتشريعات التي فوض اللَّه - تعالى - للنبي ﷺ وللمسلمين أمر وضعها[٣].

إذن كان الوضع في المدينة يأذن بإنشاء المؤسسات التشريعية، والتزم النبي ﷺ بإقامة تلك المؤسسات استجابةً لقول اللَّه - تعالى -: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وكذلك قول اللَّه - تعالى -: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ

---

(١) د. فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه (ص١٤).

(٢) د. محمد أحمد خلف اللّـه: القرآن والدولة (ص٤٧).

(٣) المرجع السابق (ص٥٧).

ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ ﴾ [النساء: ٨٣].

وإذا كانت الآية الأولى تلزم النبي ﷺ بإنشاء هذه المؤسسة، فإن الآية الثانية تحدد الاختصاصات وميادين العمل لهذه المؤسسة وهي الأمن والخوف، وما أشبه ذلك، وتحدد كذلك الصيغة التي يجري فيها العمل، وهي أن يرد المسلمون الأمور التي تعنيهم إلى الرسول وإلى أولي الأمر؛ ليُعملوا عقولهم في هذه الأمور، وينتهوا من ذلك إلى الرأي الذي يحقق الصالح العام[١].

ولم يكن لهذه المؤسسة مكان معين في بداية نشأتها، فقد كان أعضاؤها يجتمعون مع النبي ﷺ في أيِّ مكانٍ يرونه صالحًا، أو تضطرهم الظروف إليه، وغالبًا ما كان المسجد أو بيت النبي ﷺ هو المكان المفضل لمثل هذا الاجتماع؛ حيث عدد المسلمين إذ ذاك من القلة، بحيث يتيسر لهم الالتقاء في مثل هذه الأمكنة[٢].

٢ - التنظيم السياسي أو أمانة الدعوة والفكر:

ويعد الأساس الديني لقيام تلك المؤسسة هو قول اللَّه - تعالى -: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

إن هذه الآية تطلب من المسلمين تكوين جماعة تكون مهمتها التعرف على ما فيه نفع للصالح العام، فتأمر الناس به بعد أن تُبيِّن للناس حقيقته، وما يترتب عليه من مصالح، والتعرف على ما فيه مضرة أو مفسدة فتنكره، وتُبين للناس ما فيه من أضرار تلحق بالصالح العام؛ ليصبح الهدف الدائم لتلك الجماعة هو الدعوة إلى الخير، دعوة المسلمين أولًا، ثم دعوة بقية الأمم[٣].

وهذه الجماعة يدخل في عملها الأمور العامة التي هي من شأن الحكام عادةً؛ مثل: أمور العلم وطرق إفادته ونشره، وتقرير الأحكام، والأمور الشخصية للعامة، ويضاف

---

(١) د. محمد خلف اللَّه: القرآن والدولة (ص٥٨).

(٢) المرجع السابق (ص٦٣).

(٣) المرجع السابق (ص٨٣).

إلى أعمالها أيضًا الأخذ على أيدي الظالمين، فإن الظلم أقبح المنكر، وكذلك تقويم عوج الحكومة[1].

ولا بد أن يكون لهذه الجماعة رئيس يقوم بتوزيع الأعمال على العاملين، ويصبح مصدرًا للنظام؛ لأن أمر الجماعة بدون رئاسة يكون مختلًّا، وهذا المقام (الرئاسة) يتم بالمشاورة حسب طبيعة كل عمل وكل بلد؛ وذلك حتى تكون الأعمال مؤديةً لمقصد الأمة العام، ثم إن كون هذه الجماعة منتخبةً من الأمة فإن ذلك يقتضي رقابة وسيطرة تفرضها عليها الأمة، بينما تسيطر هذه الجماعة على أفراد الأمة من حيث التوجيه للقيام بالدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا هو الذي يوفر للمسلمين قدرًا كبيرًا من التكافل الاجتماعي[2].

٣ - المحكمة الدستورية العليا:

لا بد من قيام مؤسسة تكون مهمتها القضاء على كل ما يعكِّر صفو الوحدة الفكرية، والتماسك الاجتماعي في الأمة؛ مثل: الفرقة والانقسام، وما يستتبعها من عداوة وبغضاء، ومن حروب واقتتال.

والدافع الأساسي لضرورة قيام تلك المؤسسة يمكن حصره في عاملين:

العامل الأول: أن مهمة تلك المؤسسة كانت من مهام الأنبياء والمرسلين، والقرآن الكريم يؤكد ذلك حين يبين للناس أن الاختلاف في الرأي ظاهرة إنسانية، وأن تضييق شقة الخلاف بين الناس يكون بردِّهم إلى معتقدات دينية، أو أفكار رئيسة، أو مبادئ ومُثل عليا، أو قيم أخلاقية؛ لتصبح تلك الأمور من المعايير التي يمكن الرجوع إليها لمعرفة الخطأ من الصواب، والحق من الباطل، وعندئذٍ تضيق الشقة ويُقضى على الخلاف والنزاع، وتجري الحياة في نسقٍ عام، وفي انتظام دقيق[3].

ويشير القرآن الكريم إلى تلك الحقيقة، وأن مهام المرسلين هو القضاء على مثل هذا الخلاف في قول اللَّه - تعالى -: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ

(١) د. محمد خلف اللَّه: القرآن والدولة (ص٨٤، ٨٥).

(٢) المرجع السابق (ص٨٦).

(٣) المرجع السابق (ص٩٩).

وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ... ﴾ [البقرة: ٢١٣].

العامل الثاني: أن القرآن يدعو صراحةً إلى قيام هذه المؤسسة التي تعمل على فضّ النزاع، وتحقيق الوحدة الفكرية والتماسك الاجتماعي، ويتضح ذلك في قول اللَّه – تعالى –: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ... ﴾ [النساء: ٥٩].

تطالب الآية الكريمة إذن المؤمنين بطاعة اللَّه، وبطاعة الرسول وأولي الأمر منهم، كما تطالبهم بأن يردوا الشيء المتنازع فيه إلى اللَّه ورسوله، وطاعة اللَّه – فيما يحكي المفسرون – هي العمل بكتابه العزيز، وطاعة الرسول هي العمل بما يبيّنه لهم من العقائد والشرائع التي نزل بها القرآن الكريم، وطاعة أولي الأمر هي تنفيذ ما ينتهون إليه من تشريعات مدنية يرون فيها صالحًا عامًّا للأمة[1].

٤ – السلطة التنفيذية:

تقوم السلطة التنفيذية بتنفيذ قوانين الدولة وتشغيل مرافقها العامة، بالإضافة إلى دورها في وضع السياسة العامة للدولة[2]. **وتتمثل السلطة التنفيذية في وزارة التنفيذ التي تنقسم إلى نوعين:**

النوع الأول: وزارة تنفيذ تنبثق من رئيس الدولة الإسلامية، الخليفة أو الإمام، فهو الذي يختار لهذا النوع من يريد ويأذن له، ويكون هذا الشخص وزير تنفيذ للخليفة، يقوم بإطلاعه على أحوال الولاة والرعايا، وينقل إليهم ما يريد الخليفة، كما يقوم بإمضاء أحكامه وتنفيذ أوامره، ومجال عمله جميع أقطار الدولة الإسلامية إلا إذا حدد له الخليفة جهةً معينةً[3].

النوع الثاني: وزارة تنفيذ خاصة تنبثق من والي الإقليم، وتكون صلاحيات من يتقلد

---

(١) د. محمد خلف اللّـه، القرآن والدولة (ص١٠١، ١٠٢)..

(٢) د. ماجد الحلو: الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية) (ص٢٠٩).

(٣) د. محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (ص٣٤٢).

هذه الوزارة متعلقةً بهذا الإقليم فقط دون سائر الأقاليم، وغالبًا فإن الذي يقوم بتعينه وعزله هو والي الإقليم[١].

يوجد في الدولة الإسلامية إذن نوعان من وزارة التنفيذ، **الأولى**: وزارة إقليمية، فقد يكون لكل إقليم وزارة تنفيذية، وبهذا تتعدد الوزارات الإقليمية في الدولة الإسلامية. **والثانية**: وزارة عامة غير إقليمية، ولعله من المناسب أن نطلق عليها الوزارة المركزية للدولة، التي لها من الصلاحيات ما هو أوسع من صلاحيات الوزارة الإقليمية وحدودها[٢].

هـ - الوحدة السياسية:

حينما اتسع المجتمع الإسلامي في حياة الرسول ﷺ حتى شمل جزيرة العرب كلها تقريبًا، كانت المبادئ التي وضعها الرسول ﷺ عقب الهجرة لمجتمع المدينة، تسير مع الإسلام أنىَّ سار، فلما عَمَّ الإسلام الجزيرة كانت هذه المبادئ مسيطرةً على نفوس المسلمين جميعًا، وبخاصة أولئك الذين تمكن الإسلام من قلوبهم، وبقي مبدأ واحد وضع الرسول ﷺ أصوله أيضًا في مجتمع المدينة، ولكنه كان أكثر وضوحًا عندما انتشر الإسلام واتسع نطاقه، ذلك المبدأ هو ما يسميه بعض المؤرخين المحدثين «عصبة الأمم الإسلامية»[٣].

ويعد هذا التعبير «عصبة الأمم» أدق دلالةً وأوضح معنًى، فقد رَدَّ النبي ﷺ الأمراء إلى إمارتهم، والملوك إلى ممالكهم بعد أن أسلموا، ولم تكن في الجزيرة مستعمرة خاضعة لمكة أو ليثرب، وكان العرب يومئذٍ جميعًا سواسية أمام اللَّه - تعالى - في إيمانهم المتين به، وكانوا جميعًا يدًا واحدةً على من اعتدى عليهم أو حاول فتنتهم عن دينهم[٤].

«هدم الإسلام إذن الوحدة القبلية، والوحدة الجنسية، ونبذ التفاضل بشرف القبيلة أو شرف الجنس، وأكد أن معتنقي الإسلام كلهم كتلة واحدة، لا تفاضل بين أفرادها إلا بطاعة اللَّه وتنفيذ أمره»[٥].

---

(١) د. محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام (ص٣٤٢).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) انظر: د. محمد حسين هيكل: حياة محمد ﷺ (ص٥٧٦).

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٥) أحمد أمين: فجر الإسلام (ص٧٤) بتصرف يسير.

يقول تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٠]. ويقول أيضًا: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]. وفي الحديث: « **ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية** »[١].

« ولعل فيما سلف ما يدل بوضوح على أن المساواة المطلقة كانت دائمًا قوام المجتمعات الإسلامية؛ إذ جعلها الإسلام قانونًا اجتماعيًّا ملزمًا لقيام أي مجتمع إنساني، ملغيًا ما بين الشعوب من الاختلاف في الجنس واللون واللغات، وما قد يكون بين الأفراد من الثراء والشرف والاعتزاز بالآباء، وهي ميزة كبرى من ميزات المجتمعات الإسلامية أن كانت مجتمعات لا طبقية؛ إذ لم يحدث لأيِّ مجتمعٍ فيها أن استحال مجتمعًا طبقيًّا، فيه طبقات متعددة، وعلى ذلك مضى الخلفاء والحكام، فلم يشعر أحد منهم أنه من طبقة فوق الشعب أو أعلى منه، وكان لذلك أثر بعيد في الشعوب التي دخلت في الإسلام »[٢].

فقد ألغى الإسلام ما التقى به من طبقات في بعض الشعوب؛ مثل: الشعب الإيراني، وكان مكونًا من أربع طبقات: طبقة رجال الدين، طبقة المحاربين، طبقة الكتاب والمثقفين، وطبقة الزراع والصناع. لقد ألغيت كل هذه الطبقات في إيران الإسلامية، كما ألغيت في بلاد الهند الإسلامية طبقة البراهمة، وهم طبقة الكهنوت أو رجال الدين عند الهندوس، وأيضًا طبقة المنبوذين وهم عامة الشعب الهندوسي[٣].

وهكذا فإن تاريخ الشعوب والمجتمعات الإسلامية يؤكد قدرة الإسلام على تحقيق المساواة المطلقة، التي يقوم عليها مبدأ روح التشريع، وكان من أهم نتائج تحقيقها هي تلك الوحدة السياسية التي نشهدها في وحدة الأمة الإسلامية، وخضوعها لقيادة واحدة، وكذلك في وحدة الهدف الذي من أجله تقوم الدولة الإسلامية، ووحدة المنهج الذي يعلنه رئيس الدولة.

---

(١) حديث حسن، رواه السيوطي في الجامع الصغير (ص٧٦٨٤).

(٢) د. شوقي ضيف: عالمية الإسلام (ص٩٢).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

تعقيب

يتضح لنا من خلال هذا الفصل أن هناك فارقًا عظيمًا بين حياة العرب في الجاهلية وحياتهم في ظل الإسلام، فإذا كانت لديهم نظم ومعتقدات خاصة قبل الإسلام، فإن تلك النظم فشلت في تحقيق أركان الدولة بمفهومها الحديث، وكانت حياتهم السياسية والاجتماعية لا تتعدى النظام القبلي، الذي جعل من القبيلة وحدته السياسية، وجعل من العصبية القبلية مصدرًا لتلك الوحدة.

وإذا كانت هناك أعراف وتقاليد تسود المجتمع الجاهلي، إلا أنها لا ترقى لمستوى التشريعات التى من شأنها إدارة نظام الحكم داخل دولة، مما يترتب عليه قصور شديد في الحياة السياسية والتشريعية؛ نظرًا لغياب مصادر التشريع ذاتها، سواء أكانت مصادر إلهية، أم مصادر وضعية، وبالتالي فلم يكن لمبدأ روح التشريع أي أثر في حياة العرب آنذاك، فإذا كان القانون ذاته غير موجود ، فما بالنا بروح القانون.

ولا شك أن ظهور الإسلام - كما ورد في هذا الفصل - كان يمثل حدًّا فاصلًا بين عهدينِ مختلفينِ، وأن الانتقال من الوثنية إلى التوحيد يعد نقطة التحول الأولى في حياة العرب؛ لذا يعود الفضل لهذا الدين في التهذيب السياسي والتشريعي للعرب، وفي وضع المبادئ الأساسية التي قامت عليها الدولة الإسلامية فيما بعد.

وكان الدين الإسلامي غنيًّا بتشريعاته، وازدهرت الحياة السياسية والتشريعية عند المسلمين، وازدهر معه مبدأ روح التشريع، الذي دعت الحاجة إليه بتطور الحياة حول المسلمين في ظل دولتهم الجديدة.

ومن خلال الآثار التي نتجت عن وجود مبدأ روح التشريع السياسي الإسلامي، يمكن أن نستنتج عظمة الدور الذي قام به هذا المبدأ؛ حيث إن نظام الدولة يستمد منه الدينامية والحيوية، التي تجعل ذلك النظام يواجه التقلُّبات الناجمة عن تغير الأزمنة والأمكنة، ويواكب التطور الحضاري للحياة السياسية والاجتماعية.

ولعل الاستنتاج الأهم هنا هو أن روح التشريع كان لها الفضل في جعل النظام السياسي للدولة الإسلامية كيانًا موحدًا لا تنفصل عنه أجزاؤه، لما بينها من توافق

وانسجام، فيصبح هذا النظام بالنسبة إلى الدولة كالروح بالنسبة للجسد، فالدولة الإسلامية بدون تلك الروح التشريعية والسياسية تفقد أهم عناصرها وخصائصها، وهي الدوام والاستمرارية، وإن كانت تلك السمة غير موجودة في وقتنا الحالي، ولا يمكن أن نرد سبب ذلك إلى غياب روح التشريع فقط، فهناك الكثير من الأسباب التي حالت دون بقاء دولتنا الإسلامية حتى الآن...، وهو ما لسنا بصدده.

ولكن على أيٍّ حال فإن الدولة الإسلامية - وما فيها من تشريعات وقوانين - في عصور ازدهارها تبدو محطَّ أنظار واضعي الأنظمة الغربية، ومصدر إعجاب المفكرين السياسيين؛ لأنها تعبر عن النموذج السياسي المثالي الذي أمكن تطبيقه على أرض الواقع، وظل على مدى قرون من الزمان، الأمر الذي عجزت الأنظمة السياسية الغربية عن تحقيقه، ويرجع الفضل في ذلك إلى روح التشريع التي سرت في أجزاء تلك الدولة، فجعلت منها صورةً حيةً، ومثالًا واقعيًّا لشكل الدولة بمفهومها الحديث والمعاصر.

* * *
* *
*



الفَصلُ الخَامِسُ

روح التشريع عند فلاسفة اليونان

ويشتمل على المباحث التالية:

* المبحث الأول: روح التشريع قبل أفلاطون.
* المبحث الثاني: روح التشريع عند أفلاطون.
* المبحث الثالث: روح التشريع عند أرسطو.



تمهيد

الأصول اليونانية لروح التشريع

إن الحوار الفلسفي والحوار السياسي القانوني يتطابقان في حضارة الإغريق، وتطور منظوماتهم التشريعية يتماشى مع تطور حياتهم الاجتماعية وإن فكرتهم عن (الحق) أو (القانون) منبثقة من تصور جمعي، طلبًا لضرورة النظام ووضع الفرد بشكل مناسب في مدينته، ورغم أن تدوين قواعدهم القانونية بات متأخرًا بالنسبة إلى المنظومات التشريعية في الحضارات الشرقية، ورغم أنهم لا يعتبرون مؤسسين لعلم القانون، لكن فكرة (الحق) تبدو لديهم جوهرية وذات مضامين حقوقية واسعة. وذلك ما يميزهم عن الشعوب القديمة حتى لو بدت نصوصهم التشريعية غير مدوَّنة في الحقب التاريخية الأولى، وحتى لو لم يتتلمذوا على فقهاء قانون[١].

ولقد كان الهدف من وجود القانون لدى اليونان هو إبراز مجتمع المدينة، وتحقيق سعادة الفرد؛ حيث إن التعارض بينهما يمثل مشكلةً قانونيةً، باعتبارها مشكلة المواطن مع مدينته، سواء أكانت خصامًا بين المواطن والمواطنين، أم كانت نزاعًا بين المواطن ومدينته من خلال أعرافها ونظمها وقوانينها. إن تدخل القانون في تلك الحالة يعامل الشخص بوصفه كائنًا اجتماعيًّا يرتبط بغيره من أهل المدينة، ويتضامن معهم من أجل الصالح العام، وبتعبير آخر كانت وظيفة القانون هي الإبقاء على المجتمع المدني، وتوفير حقوق الفرد وتسخيره لخدمة المدينة في حالة توافقٍ وتراضٍ[٢].

إن بعض الفلاسفة السياسيين قد لعبوا بفكرة احتمال وجود النظام الاجتماعي بدون قانون، وبالطبع كان أول عمل هام حول هذا الموضوع هو: « الجمهورية » لأفلاطون؛ حيث يصف المدينة الفاضلة بدون القانون، وترك حرية الحكم والتشريع

---

(١) عبد الوهاب مروان: النظرية السياسية بين اليونان والإسلام، مقاربة اتفاق وافتراق، قدس، سوريا، ط١، (٢٠٠٠م)، (ص١٠٩).

(٢) المرجع السابق (ص١١٠).

فيها لذكاء الملوك والفلاسفة دون قيود قانونية[1].

وتتجسد الأصول اليونانية لروح التشريع في الكشف عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية... وراء النظم السياسية المختلفة، والتي تفسر لنا إلى حدٍّ كبير علة سبق النظم الديمقراطية في بلاد، وعلة تأصيل نظم أرستقراطية أو شبه أرستقراطية في بلاد أخرى، فمن وراء المبادئ السياسية العامة التي عرفتها أثينا، كانت الأسباب الحقيقية أسبابًا اقتصاديةً، وكان مدار البحث هو، هل تسود أرستقراطية قوامها الأسر العريقة المالكة للأرض، أم ديمقراطية قوامها المصلحة المتصلة بالتجارة الخارجية، وهدفها تدعيم قوة أثينا في البحار....؟[2].

وقد كان الكُتّاب في أثينا على فهم دقيق للأسباب الاقتصادية الكامنة وراء التغيرات السياسية والتشريعية، فقد ذكر أحدهم أن مناط قوة الديمقراطية يكمن في تجارة ما وراء البحار، مع ما يتبع ذلك من أهمية الأسطول، الذي كان شعار الديمقراطية في القوات المحاربة، بمثل ما كانت فرق المشاة ذات الأسلحة الثقيلة شعار الأرستقراطية في تلك القوات، ومن ثم فإن الديمقراطية – حسب رؤية ذلك الكاتب – حيلة لاستغلال الأغنياء وابتزاز أموالهم، ووضعها في جيوب الفقراء، وما المحاكم الشعبية الأثينية إلا خطة بارعة لتوزيع المال على آلاف من المحلفين، ولحمل حلفاء أثينا على صرف أموالهم فيها، أثناء انتظارهم الفصل في قضاياهم[3].

وبمراعاة مثل هذه الاعتبارات الاقتصادية الكامنة وراء المذاهب والنظم السياسية، نجد سولون – مثلًا – يقاضي بقوانينه؛ لكونها حققت التوافق أو التوازن بين الغني والفقير، فنال كل منهما فيها حقه العادل، وتحققت المعادلة المنصفة بينهما، وكان في هذا التوافق معنى العدالة المنشودة.

وتستتبع تلك العوامل الاقتصادية عوامل اجتماعية؛ حيث كانت دولة المدينة

---

(١) Norman P. Barry : An Introduction to Modern Political Theory, Third Edition, The Macmillan Press Ltd, 1995, p.30 .

(٢) جورج هـ سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، ط٣، دار المعارف، القاهرة (١٩٦٣م)، (ص٢٦) من المقدمة.

(٣) المرجع السابق (ص٢٧) من المقدمة.

الإغريقية تتسم بصغر حجم إقليمها، وقلة سكانها إذا ما قورنت بالدولة الحديثة، وينقسم سكان تلك المدينة إلى ثلاث طبقات رئيسة، تتميز كل منها عن الأخرى من الناحيتينِ السياسية والقانونية، وكانت هذه الطبقات الثلاث في صورة هرم قاعدته طبقة الأرقَّاء؛ إذ كان الرقُّ نظامًا عامًّا في العالم القديم، وربما كان ثلث سكان أثينا من طبقة الأرقَّاء؛ ذلك لأن الإغريق لم يكن موسعًا عليهم في الرزق، بل عاشوا في نطاق اقتصادي ضيق للغاية. أما الطبقة الرئيسة الثانية: فكان قوامها الأجانب المقيمين في المدينة، وربما بلغ عددهم حدًّا كبيرًا في مدينة تجارية مثل أثينا، وقد كان الأجنبي مثل الرقيق محرومًا من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة، وذلك رغم كونه حرًّا، ورغم عدم تضمن هذا الحرمان أي مساس بمكانته الاجتماعية. أما الطبقة الثالثة والأخيرة فكانت طبقة المواطنين، أي أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة في حياتها السياسية. وهذا القدر من المساهمة لم يجاوز أحيانًا مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة. ومن ثم كانت فكرة الوطنية أقوى وشيجةً وأقل في صيغتها القانونية منها في العصر الحديث، فنحن ننظر اليوم إلى المواطن كشخص يضمن له القانون حقوقًا معينةً(١).

وقد كان لهذا الفهم عميق الأثر في فلسفة الإغريق السياسية، فلم تكن المشكلة في نظرهم كيف يتسنى للفرد الحصول على حق له، بل كيف نضمن له المكان الصالح له؟ وبعبارة أخرى: كانت المعضلة السياسية في نظر المفكرين الإغريق هي وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بها في الجماعة، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الجماعي الهامة، ويتحقق بين أعضائها التوافق والانسجام الذي ينعكس بعد ذلك على الحياة السياسية والقانونية(٢).

وإذا كان الفكر القانوني والسياسي قد خفّت حدته من عصر لآخر عند الإغريق أنفسهم، فإنه لم يتمتع كله بنفس الدرجة من التأثير في الأمم الأخرى أو الأمم اللاحقة، فمن بين فلاسفة الإغريق انفرد كل من أفلاطون وأرسطو بالتأثير الكبير والمباشر في

---

(١) راجع: جورج هـ سباين: تطور الفكر السياسي (ص٢ - ٤).

(٢) المرجع السابق (ص٥).

أغلب - إن لم يكن كل - مفكري القانون الذين تلوهم وحتى العصر الحديث[1].

ولذلك سوف تقوم الدراسة بالبحث عن الجذور الأولى لفكرة روح التشريع وأهم ملامح تلك الفكرة عند كلٍّ من أفلاطون وأرسطو.

ولكن قبل ذلك ينبغي أن نمرَّ سريعًا على الأفكار التي سبقتهما ومهدت لفكرهما، لا سيما وأن كثيرًا من الأفكار التي قال بها كل من أفلاطون وأرسطو فيما بعد كانت قد تبلورتْ من قبل، ومع أنه ليس من الميسور تقصي نشأة هذه الأفكار ومتابعة تطورها، إلا أنها كانت من غير شكٍّ وليدة تطور فكري وبيئة سابقة، مهدت لها السبيل للظهور.

* * *
* *
*

(١) د. محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان، دار الولاء، شبين الكوم، بدون تاريخ (ص١٠).

المَبحَثُ الأَوَّلُ

روح التشريع قبل أفلاطون

لقد بدأت الإرهاصات الأولى لفكرة روح التشريع مع بداية الفكر الإغريقي نفسه، فقد ظهر اهتمام الإغريق بالعدالة وبالقانون في وقت مبكر، يعود إلى عصر الأساطير قبل ظهور الكتابات الفلسفية، فسجل الشعراء والأدباء هذا الاهتمام في كتاباتهم المختلفة، وعلى سبيل المثال:

نجد أن هوميروس قد تغنى في شعره بالعدالة وبالقوانين التي يوحي بها زيوس إلى الملوك، فتكون مصدرًا لكل ما هو عادل وحارس للسلطة وللنظام[١].

ونجد أيضًا أن سوفوكليس يوجه - في مسرحيته أنتيجون - أشد الانتقادات على لسان أبطاله إلى القوانين الظالمة، وينكر عليها أن تكون من وضع الآلهة، وأنها لا يمكن أن تتمتع بالثبات أو الدوام[٢].

وبجانب هوميروس وسوفوكليس نجد الشاعر هزيود، والكاتب المسرحي أسكيل اللذين قد أوليا فكرة العدالة نفس الاهتمام[٣].

وإذا كان الفضل يرجع إلى الكتابات الأدبية في إبراز الاهتمام بما هو عدل واستنكار ما هو ظلم، فلا شك أن تلك الفكرة كانت محور اهتمام المدارس الفلسفية التي أخذت في الظهور بعد ذلك.

ففي القرن السابع قبل الميلاد ظهرت المدرسة الأيونية (أو المالطية نسبة إلى مؤسسها طاليس المالطي)، ويقوم فكرها على النظر في الظواهر المختلفة (المادية والمعنوية)؛ لتحديد مصدرها ثم الوصول إلى غايتها النهائية، وتمشيًا مع منطق تلك المدرسة فقد تساءل معلِّموها: ما هو أصل القوانين التي تنظم المجتمع؟ لكنهم لم يقدموا

---

(١) د. محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص١١).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

بهذا الصدد أي جواب، ويقتصر فضلهم على إثارة مسألة مصدر القانون وحسب[١].

ولما كانت فكرة روح التشريع ترجع إلى حالة التوافق والانسجام بين أركان الدولة والنظام السياسي، وكذلك التناسق والتناسب بين طبيعة الحكم والتشريعات التي تنظم حركة الدولة داخليًّا وخارجيًّا - فإن هذا التوافق والتناسب كان محور نظرية الإغريق عن الدولة.

وقد ظهرت هذه الآراء عندما حاول أنكسماندر تصوير الطبيعة كنظام قائم على كيفيات متعارضة (كتعارض الحرارة والبرودة مثلًا)، ولكنها تخرج عن مادة أولى لا كيف لها، فالتناسق والتناسب - أو إن شئت أن تقول: « العدالة » - هو المبدأ الأقصى في جميع المحاولات الأولى لاستخلاص نظرية عن العالم الطبيعي[٢].

وفي القرن السادس قبل الميلاد أسس فيثاغورس مدرسته، والتي قامت على اعتبار أن الأعداد هي الحقيقة الأساسية، وأنها جوهر الأشياء الحية والجامدة[٣]. ورتب على ذلك أن العدل علاقة حسابية تظهر في معاملات الناس مع بعضهم البعض، فالعدل في المعاملة يعني أن يرد الفرد عددًا مساويًا لنفس عدد الوحدات التي سبق وأن حصل عليه، والعدل أيضًا هو الذي يقضي بأن يُوقَّع على المجرم عقابٌ « مساوٍ » لنفس الجرم الذي ارتكبه[٤].

وقد رأت فلسفة فيثاغورس - بوجه خاص - أن التوافق أو التناسب مبدأ أساسي في الموسيقى والطب والطبيعة والسياسة، ولاتزال العدالة توصف في إنجلترا على سبيل الاستعارة في اللغة الإنجليزية بأنها « عدد مربع »[٥].

وإبان القرن الخامس قبل الميلاد ازدهرت المدرسة الإيلية في مستعمرة إيليا اليونانية (والتي تقع في جنوب إيطاليا)، وقد اعتبر فلاسفة هذه المدرسة أن القانون عرض زائل؛ لأنه خاضع لمبدأ الصيرورة، فهو حالة تحول وتبدل مستمرة، فلا يمكن بالتالي

---

(١) د. محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص١٢، ١٣).

(٢) جورج سباين: تطور الفكر السياسي (١/ ٢٩).

(٣) د. حسين حرب: الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت (١٩٩٠م)، (ص٥١).

(٤) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص١٤).

(٥) جورج سباين: تطور الفكر السياسي (١/ ٢٩).

اعتباره وجودًا حقيقيًّا، وتظل الحقيقة معلقةً على ما يكشف العقل من قواعد[١].

ثم جاء هيرقليطس (٥٣٥ - ٤٧٥ ق. م) وكان معاصرًا للفيثاغوريين والإيليين، وحينما تكلم عن القانون والسياسة، رأى أن مبدأ الصيرورة الذي يحكم العالم يجب أن يصاحبه نظام آخر يحكم المجتمع، والإنسان هو الذي يضع قواعد هذا النظام الاجتماعي؛ لذلك فإن النظامينِ الكوني والاجتماعي لا بد وأن يتعارضا؛ لأن نظام الكون الطبيعي (المتمثل في مبدأ الصيرورة) من صنع اللَّه؛ ولذلك فهو ثابت ومطرَّد، أما ما يضعه الإنسان فلا يمكن أن يكون كذلك، إن ما يضعه اللَّه دائمًا حق، أما القانون الذي يضعه الإنسان فهو ليس دائمًا حقًّا أو عادلًا، و لكي يكتسب القانون الإنساني قوته يجب أن يكون مستندًا إلى القانون الإلهي؛ لذلك فهو يجب أن يكون محاكيًا لقانون الطبيعة الذي وضعه اللَّه - تعالى -[٢].

من الملاحظ إذن أن آراء تلك المدارس الفلسفية بدأت بالسؤال عن أصل القوانين التي تنظم المجتمع، ثم تطورت لتبحث في طبيعة العلاقات الإنسانية، ومحاولة تفسير ظواهر الطبيعة، وإرجاعها إلى ما يسمى بالقانون الطبيعي، ومن هنا كان وجود القانون أمرًا طبيعيًّا وحتميًّا، ولقد تحول ذلك التفسير الطبيعي للكون إلى الجانب الإنساني، حينما اعتاد الإغريق - في القرن الخامس قبل الميلاد - تنوع العادات الإنسانية وتشعبها، وذلك عن طريق اتصالهم بالأجانب، أو بسبب التغيرات السريعة التي أُدخلت على التشريع في دولهم، وقد وجدوا في تلك العادات والتقاليد ما يماثل الظواهر المتغيرة؛ لذا فقد عادوا إلى البحث مرةً ثانيةً عن طبيعة أو عن مبدأ دائم، يمكن على أساسه رد الظواهر العديدة إلى نظامٍ ثابتٍ، وبذلك تكون المادة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون من قبل قد عادت إلى الظهور في صورة جديدة، باعتبار أنها قانون الطبيعة النافذ - خلال الصفات والتغيرات التي لا تنتهي - للظروف الإنسانية[٣].

« وإذا تيسَّر كشف مثل هذا القانون الأبدي، فقد تكون في ذلك استقامة الحياة الإنسانية إلى حدٍّ ما، ومن ثم استمرت فلسفة الإغريق السياسية والأخلاقية تجري

---

(١) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص١٥، ١٦).

(٢) راجع: المرجع السابق (ص١٧، ١٨). (٣) جورج سباين: تطور الفكر السياسي (١/ ٣٢).

على نفس النهج القديم الذي وضعته فلسفة الطبيعة، وهي البحث عن الثبات وسط التغير، والوحدة وسط الكثرة »[١].

وإنني أرى ثمة تعارضًا بين مبدأ الثبات الذي يبحث عنه الإغريق في الحياة الإنسانية، ومبدأ روح التشريع القائم على فكرة النسبية؛ لأن القوانين – وفقًا لمبدأ روح القانون – لا بد وأن تتوافق مع طبيعة ومبدأ الحكم الخاص بالدولة، وكذلك العادات والتقاليد..، وغيرها من المتغيرات التي تحدد الملامح العامة للدولة، وتميزها عن غيرها من الدول، وبالتالي فإن القوانين تختلف من دولة لأخرى حسب تلك المتغيرات، فإذا كانت القوانين قد بُنيت على فكرة الثبات، فإن روح التشريع تُبنى على فكرة التغير (المرونة)، وبالتالي فإن محاولة البحث عن قوانين إنسانية تشبه القوانين الطبيعية في أبديتها لهو درب من الخيال، وهو الخطأ الذي وقع فيه فلاسفة الإغريق آنذاك.

ولقد عَرِفَ النقاد الأثينيون في القرن الخامس قبل الميلاد هذا النقد الذي يرتكز على الاحتكام إلى الحق الطبيعي، لا إلى الفروق العارضة التي فرضتها التقاليد، فالطبيعة قد لا تبدو أخلاقية بالمعنى المتعارف عليه، ويرتبط هذا النظر باتجاهات السوفسطائيين المتأخرين الذين وجدوا من مصلحتهم أن يصدموا مشاعر المحافظين، بإنكارهم أن الرق ونبالة المولد أمران طبيعيان[٢].

ويؤكد السوفسطائي أنطيفون في آرائه السياسية هذا المعنى في جزمٍ ووضوح، حين يذكر أن القانون هو مجرد تعارف واتفاق، ومن ثم كان مضادًّا للطبيعة التي تعبر عن الأنانية وحب المصلحة الذاتية، فمن يتَّبع الطبيعة يبذل لصالح نفسه دائمًا غاية الجهد المستطاع، الأمر الذي يتعارض مع مبادئ الأخلاق[٣].

« ويرى السوفسطائيون بصفة عامة أن الإيمان بالآلهة إنما هو نتيجة الحيلة التي اصطنعها المشرِّعون والساسة؛ لكي يلجموا العامة، ويخمدوا بذور الجرائم التي لا ينالها القانون، والتي تخفى على التشريعات الوضعية، ومن ثم لم يعد للقانون

---

(١) جورج سباين: تطور الفكر السياسي (ص٣٥).
(٢) المرجع السابق (ص٣٥).
(٣) المرجع السابق (ص٣٥، ٣٦).

قدسية دينية، وإنما أصبح مجرد صيغ اتفاقية موضوعة من قِبَل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم »[١].

« وكان السوفسطائيون يهدفون من مهاجمتهم للدين واعتباره نسبيًّا أن يعلِّموا الناس أنه ليس ثمة قانون إلهي ولا دولة إلهية، وأن يدعونهم إلى التحرر من سلطان الدين وجبروته، وأن يمارسوا حقوقهم السياسية بمنأى عن الدين، وبدون خوف من رجاله »[٢].

ولم يقتصر السوفسطائيون على بيان أن القوانين ليست إلهيةً وحسب، بل اعتبروا القانون شيئًا قطعيًّا، وأنه يتقلب بتقلب الأهواء، وأنه لا يختلف في تغيره وتبدله عن تغير وتبدل القوة العمياء، مما مهَّد السبيل لطغيان البطش والعنف دون وازع من دين أو ضمير أو حقيقة[٣].

وإنني أرى أن انتصار السوفسطائيين لنسبية القوانين لهي الخطوة الأولى في إبراز مبدأ روح التشريع، فلو كانت القوانين لها نفس قدسية الدين لما أمكن تغيرها من مكان لآخر، أو من وقت لآخر، مما يجعلها جامدةً وغير قادرةٍ على تحقيق الأهداف المرجوة منها.

أما الخطوة الثانية التي قام بها السوفسطائيون لإبراز هذا المبدأ تتمثل في نسبية العادات والتقاليد والعرف، فقد كان من آثار التنقل والترحال والاحتكاك عن طريق الحروب والتجارة أن اطلع الناس على عادات وتقاليد مخالفة، بعضها أكثر نضجًا وتقدمًا من تلك الموجودة في المجتمع الأثيني، ومن ثم نادى السوفسطائيون بنسبية العادات والتقاليد، فما يصلح لمجتمع ما قد لا يصلح للآخر، ونتج عن هذا أن الدولة أصبحت تعاقدية وليست من صنع الآلهة، كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية[٤].

ولعل أكبر إسهام ساهم به السوفسطائيون في مجال الفكر السياسي، هي تلك النظرية التي أتى بها كليكليس السوفسطائي وأسماها نظرية الحق للأقوى، والتي كان

---

(١) د. علي عبد المعطي، د. محمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، تقديم د. محمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية (١٩٧٤م)، (ص٥٩) بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق (ص٦٠).

(٣) المرجع السابق (ص٦٢).

(٤) المرجع السابق (ص٦٠).

لها أثرها الفذ في تاريخ الفكر السياسي اللاحق، ووفقًا لتلك النظرية فإن الطبيعة تريد أن يتغلب القوي على الضعيف، وأن الإنسان الذي يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لا بد أن يزدري عدالة البشر التي تواضع عليها الناس، وأن يعيش كما يحب ويهوى مرتكزًا على قوته وجبروته، ورهبة الناس منه[1].

إن القوانين - كما يرى كيلكليس - من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد المجتمع، وإن هؤلاء قد وضعوا القوانين ووضعوا قواعد الأخلاق؛ لكي يكبحوا جماح الأقوياء، وينتزعون منهم الحق والمنفعة والسلطان، ولكن لا يلبث الأقوياء أن يكتشفوا خداع أغلبية أفراد المجتمع (الضعفاء) فيحطمون القيود، ويقيمون من أنفسهم سادةً على الجميع، وهنا يسود القانون الطبيعي بين البشر، وتحقق نظرية الحق للأقوى[2].

وكان طبيعيًّا أن ينكر السوفسطائيون فكرة العدل المطلق، فالعدل في نظرهم نسبي وفقًا للمعيار الذاتي الذي يأخذون به، بل إن العدل عندهم مرتبطٌ بالقوة، فما يراه القوي عدلًا فهو عدل، ويستطيع بقوته أن يفرضه على الناس، فالعدل هو ما يحلو للأقوى، وبالتالي فإن القانون هو إرادة القوي[3].

وإنني أرى أن السوفسطائيين إذا كانوا قد نجحوا في توفير المناخ الفكري الملائم لمبدأ روح التشريع، من خلال القول بنسبية الحقيقة، وكذلك القوانين باعتبار أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، ما يوجد منها، وما لا يوجد. إلا أنهم لم يصلوا إلى المعنى الحقيقي لهذا المبدأ، وهو الانسجام الذي يحدث بين القوانين وبين الدولة بكافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية...، ما يجعل الدولة تسير في منظومة متكاملة وفق اتجاه محدد لها؛ لتحقيق أهدافها الداخلية والخارجية. ولكن يرجع إليهم الفضل في أنهم أول من وجَّه الفكر الفلسفي إلى الإنسان بنواحيه الاجتماعية والسياسية بصفة خاصة، بل كانت آراؤهم في تحرير القانون من قيود الدين، ومناداتهم بنسبية القوانين تمثل محاولةً قويةً لتجديد الحياة السياسية في ذاك الوقت، وإعداد الناس للعمل السياسي.

---

(١) د. علي عبد المعطي، د. محمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق (ص٦١).

(٢) المرجع السابق (ص٦٢).

(٣) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٢٠).

ولقد تبلورت النظرية السياسية بشكلٍ أدق وأعمق في ذاك الوقت عند هيبودام الذي هاجم جماعة السوفسطائيين بشدة، واعتبرهم أعداء المدينة؛ لأنهم يزرعون الشك والجهل في عقول الناس، وهو يعتبر أول كاتب سياسي حقيقي حاول أن يصف دولةً مثاليةً، مكونةً من عشر آلاف مواطن، **يقسمهم إلى ثلاث طبقات:**

الطبقة الأولى: وهي عبارة عن الصفوة الممتازة التي تقوم بإدارة شؤون المدينة، ويسميها طبقة المفكرين أو الحكام.

الطبقة الثانية: وهي طبقة الرجال الأقوياء التي تقوم بمهمة الدفاع عن المدينة، وتسمى طبقة العسكريين.

الطبقة الثالثة: وهي طبقة الرجال العاملين، ومهمتها الأساسية تتمثل في إنتاج المواد الضرورية للمدينة، وتسمى الطبقة العاملة، وتشمل الزراع والصناع والتجار.

ولم يكتفِ هيبودام بهذا التقسيم الثلاثي للطبقات، بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات إلى ثلاث وحدات:

فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية، ومجلس الشيوخ، وسلطة تنفيذية. وطبقة العسكريين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح. والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار[١].

وكما قسم هيبودام المواطنين إلى ثلاث طبقات، وقسم كل طبقة إلى ثلاث وحدات، كذلك قسم الأرض إلى ثلاثة أقسام؛ قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية. وقسم ثانٍ عام يخصص للمحاربين. وقسم ثالث يكون خاصًا بطبقة الفلاحين[٢].

وتمشيًا مع التقسيم الثلاثي - الذي تبنَّاه هيبودام - نجده يقسم القوانين إلى ثلاثة أقسام؛ قسم منها يتناول ما يُقترف ضد الشرف. والقسم الثاني يتناول ما يمس الملكية. وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التي ترتكب ضد الأرواح[٣].

---

(١) نزار الطبقجلي: الوجيز في الفكر السياسي (الكتاب الأول)، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد (١٩٦٩م)، (ص٣٧، ٣٨).

(٢) د. فضل اللّه إسماعيل: تطور الفكر السياسي الغربي، ط١، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار (٢٠٠٦م)، (ص١٣٣).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

ومن الملاحظ هنا أن اتجاه القوانين يواكب طبيعة الدولة من حيث التكوين الاجتماعي لها القائم على الطبقات الثلاث الرئيسة؛ إذ يحاول هيبودام الإبقاء على الأرستقراطية، ولكن عن طريق إفساح المجال أمام منافسة حرة تتيح انتقال السلطة من يدٍ إلى أخرى بشكلٍ طبيعي، كما يعتبر أن ممارسة الديمقراطية هي حقٌّ من حقوق المواطن الذي هو عضو في الدولة المدينة، ويقتضي أن يكون له رأيه وتأثيره في إدارة شؤونها[1].

وإنني أرى أن ذلك الأمر يعبر عن حالة من الانسجام السياسي بين طبقة الحكام وباقي المواطنين في الدولة، نتيجة مشاركة كل أفراد الدولة بكافة طبقاتهم في الحياة السياسية، وأيضًا بسبب وجود القوانين التي تقيد المبادئ السياسية السائدة في الدولة، فالأرستقراطية - مثلًا - لم تكن منفردةً بالسلطة بشكلٍ مطلق، وإنما تتولد عن منافسة قوية. كذلك الملكية لم تكن مطلقةً، وإنما يضع هيبودام قوانين لردع المطامع عند الأفراد. كما كانت تعبر الديمقراطية عن ديمقراطية مسؤولة ومراقبة.

ولا شك أن الدافع الحقيقي الذي جعل تلك الروح السياسية تسري في كيان الدولة عند هيبودام - هو إيمانه بمصلحة المجتمع ككلٍّ ضمن الأطر التي حددها، وكانت القيود السياسية ضمن الوسائل الرئيسة التي تساعده على تحقيق ذلك، والتي جعلت مبادئه تقترب كثيرًا مما هو معتمد اليوم من ديمقراطية دستورية، يحدد إطارها ويضع قيودها دستور معتمد.

« أما فيما يتعلق بموقف سقراط من مشكلة القانون والطبيعة التي سبق أن أثارها السوفسطائيون، فيمكن أن نستدل من خلالها على مقدار ما يكنه سقراط من احترام وتقديس لفكرة القانون، بل ليس هناك فكرة فلسفية كان لها تأثير في حياة سقراط قدر ما كان لفكرة القانون ومفهومه عنده »[2].

« وقد قام سقراط بتعريف القانون؛ إذ رأى أن القواعد التي تحكم علاقات الأفراد ببعضهم البعض ترجع كلها إلى أصلٍ واحدٍ هو فكرة العدل، وأن فكرة العدل هذه

---

(١) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (١٩٩٣م)، (ص٢٢).

(٢) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة (١٩٩٨م)، (ص١٥٢).

يقضي بها العقل؛ إذ يملي على الناس أن يلتزموا العدل في معاملاتهم، فالإنسان يلتزم العدل ولو لم يفرضه القانون، ولكن المواطن الصالح يطيع القانون؛ لأنه يفترض أن ذلك الأخير عادل...، وإن لم يكن القانون عادلًا فعلى الفرد أن يطيعه أيضًا كي يرسي مبدأ آخر هو مبدأ احترام القوانين »[١].

وقد كان سقراط هو أول من نادى بهذا المبدأ، وأخذه عنه كلٌّ من أفلاطون وأرسطو، وقد شبّه سقراط المواطن الذي لا يحترم القانون - بحجة أن القانون قد يتعرض إلى الإلغاء أو التعديل - بالجندي الذي يفر من المعركة، أملًا في الصلح أو الهدنة[٢].

ولم يكن مبدأ احترام القانون قاصرًا على المواطنين فحسب، بل هو أيضًا ينطبق على الحكومة ومؤسساتها، فإن أيَّ سلطةٍ أو هيئةٍ سواء أكانت برلمانًا أم جمعية شعب أو رئيس دولة أو وزارة...، ليس لها أن تصدر قرارًا فرديًّا (أي خاصًّا بحالة فردية معينة)، إلا في الحدود التي يبينها قرار عام (أي قرار يضع أحكامًا أو قواعد عامة)، وبالتالي فإن السيطرة والاحترام يتمثلان في القواعد العامة التي يتضمنها القانون كبديلٍ عن الأهواء، أو الإرادة المتغيرة للحكام؛ لذا فإن ما ينطوي عليه القانون من أحكام يجب أن يكون موضع احترام سواء من المحكومين أو الحكام[٣].

وقد ضَرَبَ سقراط بنفسه المثل على فكرة احترام القوانين وإن لم تكن عادلةً، بأن تجرَّع السُّم الذي حُكم عليه به ظلمًا، ورفض نصيحة أصدقائه ومريديه بالهرب - رغم إمكان ذلك - كي يعلمهم واجب احترام القانون في ذاته[٤].

ولقد أعاد سقراط إلى القوانين قيمتها وهيبتها بعد أن سلبها السوفسطائيون

---

(١) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٢١، ٢٢) بتصرف يسير.

(٢) د. عبد الحميد متولي: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، ط١، دار المعارف، القاهرة (١٩٥٩م)، (ص٣٠) نقلًا عن بولوك F, POILOCK : تاريخ علم السياسة (ص١٢، ١٣).

(٣) المرجع: السابق (ص٣٠، ٣١).

(٤) راجع: أفلاطون: المحاورات الكاملة: محاورة أبولوجي (الدفاع)، وكذلك محاورة (كريتون)، المجلد الثالث، نقلها إلى العربية شوقي تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (١٩٩٤م).

قدسيتها، وكان ذلك نتيجة إيمانه العميق بالآلهة وحكمتها؛ لذا فقد ميَّز بين نوعينِ من القوانين، **النوع الأول**: القوانين غير المكتوبة، وهي قوانين إلهية من صنع الآلهة. **النوع الثاني**: القوانين المكتوبة، أو هي قوانين من صنع البشر وإن كانت مستمدةً في أصلها من القوانين الإلهية.

وقد وضح أكزونوفان هذا التمييز بين نوعي القوانين في « مذكرات سقراط »؛ حيث نجد سقراط يسأل هيبياس قائلًا:

- هل تعرف قوانين لم تكتب؟ فأجاب هيبياس:

- نعم، إنها القوانين التي لا تختلف في جميع البلدان، والتي تبحث في موضوعٍ واحد.

- سقراط: هل تستطيع القول أن الناس هم الذين وضعوها؟

- هيبياس: كيف يصح ذلك، ما دام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم، وهم لا يتكلمون لغةً واحدةً.

- سقراط: من الذي وضع هذه القوانين إذن في رأيك؟

- هيبياس: أعتقد أن الآلهة هي التي أوحتْ بها إلى البشر؛ لأن القانون الأول لدى الناس جميعًا هو قانون احترام الآلهة[1].

« ومن ثم فالقوانين غير المكتوبة تمتاز بأنها كلية وشاملة، وأنها من صنع الآلهة التي نقشت تلك القوانين في قلوب الناس، وهي (أي القوانين) تحمل في ذاتها عقاب من يخالفها، وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو أنموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة، وبهذا استقت القوانين الشعبية عظمة وقدسية من عظمة نموذجها الإلهي وقدسيته، وعلى هذا أعاد سقراط إلى القوانين قدسيتها »[2].

إن القوانينَ عند سقراط كانت مكتوبةً وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة، أو كانت غير مكتوبة مستمدةً من إرادة الآلهة، فهي حقائق ثابتة متوارثة ينبغي

---

(١) أكزونوفان: مذكرات سقراط، نقلًا عن د. علي عبد المعطي، و د. محمد علي: السياسة بين النظرية والتطبيق (ص٦٣).

(٢) د. علي عبد المعطي، د. محمد علي: السياسة بين النظرية والتطبيق (ص٦٤) بتصرف يسير.

المحافظة عليها من أيِّ تغييرٍ أو تبديلٍ، فالقانون عنده رمز للعقل ينبغي أن يسود وينظم الفوضى، وطاعته واجبة، ولا يجوز للحكيم أن يخالف قوانين المدينة المكتوبة؛ لأن الثورة عليها إنما تعني تحطيم كيان المدينة وانهيار قيمها المتوارثة[١].

وهكذا احتلَّ القانون عند سقراط المكانة العليا، فالقانون عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة، وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغير والقرارات المتعددة، التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي سادت المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية. وكذلك رَأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية؛ لأنه رمز لها، وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد، التي كان السوفسطائيون - وخاصةً أصحاب النزعة الطبيعية - ينادون بها[٢].

وفي محاولة للبحث عن مبدأ روح التشريع عند سقراط، فإنني أرى أن ذلك الفيلسوف قد انفرد بالتعبير عن هذا المبدأ بشكلٍ خاصٍّ، يتناسب مع أجواء الفكر السياسي آنذاك، والذي يعد الجانب السوفسطائي من أهم ملامحه؛ حيث تحمل مشقة ترسيخ مفهوم القانون لدى العامة، وقد سلك في ذلك طريقينِ؛ **الأول**: هو البحث في أصل القانون، وإرجاعه إلى جذور ثابتة. **والثاني**: هو وضع تعريف محدد للقانون مرتبط بفكرة العدل. وبالتالي فإن ترسيخ دعائم القانون المتمثلة في الأصل والماهية - يمثل المرحلة الأولى والأهم عند سقراط - ومن جاء بعده - في إبراز مبدأ روح التشريع؛ لأنه ليس من المنطقي أن تتحدث عن روح التشريع في غياب صورة واضحة وثابتة للقوانين ذاتها.

ويمكن أن نجمل القول لما قام به سقراط؛ إذ كان له موقف واضح من السوفسطائيين؛ حيث سَخِرَ منهم، وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى، واتجه إلى قدسية القوانين، وضروريتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع...، الضعيف والقوي على السواء، وأعاد للأخلاق قيمتها وعموميتها وهاجم نسبيتها، كما أعاد للمجتمع بنظمه

---

(١) راجع: د. أميرة مطر: الفلسفة اليونانية (ص١٥٢).

(٢) المرجع السابق (ص١٥٤).

المختلفة هيبته وللدين قدسيته. ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى...؛ حيث عيش الفطرة الأولى بكلٍّ بساطتها ونقائها التام، وأنقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائي، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مما مَلَأها به السوفسطائيون، ورأى أنه من الضروري أن يحكم الناسَ أحكم الناسِ، فكان بذلك أول من قدَّم الإرهاصات الأولى والجوهرية للفكر السياسي الأصيل[1].

* * *
* *
*

(١) د. علي عبد المعطي، د. محمد علي: السياسة بين النظرية والتطبيق (ص٦٥).

المَبْحَثُ الثَّاني

روح التشريع عند أفلاطون

لقد كان للفكر السياسي عند أفلاطون شأنٌ عظيمٌ في مجال الفكر الإنساني بصفة عامة لا سيما عند الحكام والمشرعين؛ لأنه يعد أول نسق فلسفي متكامل؛ لذا فقد سُمي عصر أفلاطون ومن جاء بعده بعصر المذاهب الكاملة.

وبالبحث عن غاية الدولة ومهمتها عند أفلاطون نجد أنه يجعل غاية الدولة، والأصل في تكوينها أن تهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، فإذا كانت الفضيلة غاية الفرد، فهي أيضًا غاية الدولة، وإذا كان النظام والانسجام (بين أجزاء النفس) غاية النفس الإنسانية، فهما أيضًا غاية الدولة[1].

ولا شك أن حالة الانسجام داخل كيان الدولة هي أهم ما تسعى روح التشريع إلى تحقيقه، وهنا يمكن لنا أن نتساءل:

هل نجح أفلاطون في تحقيق ذلك الانسجام والتوافق بين أعضاء الدولة، وبالتالي يكون قد نَجَحَ في تطبيق روح التشريع؟

للإجابة عن ذلك التساؤل لا بد أن تعرض الدراسة لأهم ملامح النظرية السياسية عند أفلاطون، والتعرف على مفهوم القانون وأهميته بالنسبة للدولة، وعلاقته بطبيعة ومبدأ الحكم، وكذلك علاقته بمفهوم العدالة.

تتسم كتابات أفلاطون بوجهٍ عام بأنها محاورات...، يعرض من خلالها للموضوعات والآراء المختلفة بالتحليل والتفنيد كي يصل في النهاية إلى الرأي الذي يريد أن يوصله للآخرين[2].

وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدة محاورات؛ أشهرها: « الجمهورية »، و « السياسي »، ثم « النواميس أو القوانين »، والمحاورتانِ الأوليانِ تتشابهان تقريبًا

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، دار القلم، بيروت (١٩٧٩م)، (ص٢١٦).

(٢) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٢٣).

في النظرية العامة التي يقدمها عن المدينة الفاضلة، أما « النواميس » فتختلف أشد الاختلاف عن « الجمهورية » و « السياسي »[١].

ففي « الجمهورية » يجري أفلاطون محاوراتٍ عن العدالة والقانون، والعدالة في الفرد وفي الدولة، ليصل من ذلك إلى تحديد رؤيته في المدينة الفاضلة؛ حيث الحكم في يد « الملك الفيلسوف »، وحيث التقسيم الطبقي الواضح والنظام الصارم للتعليم... إلخ. وفي « السياسي » يتناول جوهر علم السياسة محللًا وظيفة الملك ودور القوانين. وفي « النواميس » يعرض لأسس ووسائل القانون[٢].

ولكي تكشف الدراسة عن روح التشريع عند أفلاطون، فإنه لا بد من التعرف على طبيعة العلاقة بين القانون والسياسة في المحاورات الثلاث، ولكن ليس قبل أن يوضح لنا أفلاطون نفسه تعريف القانون.

يعرِّف أفلاطون القانون بأنه: مجموعة القواعد التي تهدف إلى تحقيق العدل. ومهمة رجل القانون عنده: هي البحث عن ما هو حق أو ما هو عدل. فكأن أفلاطون بذلك يعرِّف القانون بالغاية منه، فالقانون هو ما يتوخَّى الحق، والحق هو العدل[٣].

يربط أفلاطون إذن بين القانون والعدل، وهو من أهم المبادئ والمثل السياسية، لدرجة أن غياب أحدهما يؤدي إلى غياب الآخر.

ويعبر أفلاطون عن ذلك المعنى قائلًا: « إن القانون الذي لا يتفق مع الحق والعدل - أي القانون السيئ - ليس بقانون »[٤].

إن طبيعة البشر - كما يرى أفلاطون - تتجه دائمًا إلى ما هو عدل، ومهمة رجل القانون هي البحث عن أفضل الحلول وأكثرها اتفاقًا مع هذه الطبيعة، أي مع ما هو عدل[٥].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون (ص٢١٦).

(٢) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٢٣).

(٣) راجع: أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية (٢٠٠٤م)، الكتاب الأول، الرابع، الخامس، عن الغاية في القانون.

(٤) أفلاطون: السياسي، نقلًا عن: د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٢٥).

(٥) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٢٥).

أ - القانون والسياسة في « الجمهورية »:

تقوم الدولة في « جمهورية » أفلاطون على مجموعة من المبادئ والأسس، من أهمها أن الحكومة هي حكومة الملك الفيلسوف؛ حيث إنه لا سبيل إلى زوال شقاء الجنس البشري ما لم يملّك الفلاسفة، أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفةً صحيحةً كاملةً[١].

وتتسم تلك الحكومة بالعديد من الخصائص، **أولها**: أنها تنكر الأخذ بمبدأ « سيطرة أحكام القانون »؛ ولذلك كان الحكم فيها ذا صبغة مطلقة. **وثانيها**: أن سند الملك الفيلسوف فيها لتولي السلطة لا يرجع إلى « حقٍّ إلهي »، ولا إلى « إرادة الشعب »، وإنما يرجع إلى « كونه الشخص الذي يعرف أكثر ممن عداه ما هو خير للناس وللدولة ». **وأخيرًا** من هذه الخصائص أن الدولة صُورت على أنها مجرد مؤسسة تعليمية، فرضت فيها على أغلبية المواطنين وصايةً دائمةً يتولّاها الملك الفيلسوف، ويعاونه حكام يعلّمون ويدربون تعليمًا وتدريبًا خاصًّا[٢].

ولقد كانت هذه الصورة للدولة مناقضةً لما ثبت في عقائد الإغريق من قيمة الحرية في ظل القانون، ومن ضرورة اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم بأنفسهم. ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية في وضعها الأول محدودة الأفق؛ لالتزامها مبدأً واحدًا، وهو « مبدأ الاختصاص »، كما كانت قاصرةً على التعبير عن المثل العليا لدولة المدينة، وكان هذا الارتياب الذهني الذي راوده سبب الاتجاهات التي اتخذتها آراؤه فيما بعد[٣].

وعلى هذا الأساس كانت دولة « الجمهورية » المثالية إنكارًا للإيمان بدولة المدينة السياسية، بما استهدفته من حرية المواطنين، وإتاحة الفرصة لكل فرد للمساهمة في أعباء الحكم ومميزاته في الحدود التي تسمح بها مؤهلاته؛ ذلك لأن هذا المثل الأعلى كان أساسه الاعتقاد بوجود فارق حاسم - من الناحية الأدبية - بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة إنسان، حتى ولو كان حاكمًا بأمره، وانفرد بالحكمة

---

(١) د. عبد الحميد متولي: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية (ص٤٥).

(٢) المرجع السابق (ص٤٥).

(٣) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول (ص٨٤).

والخير، والفارق بينهما أن الخضوع في الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة، بعكس الأمر في الحالة الثانية[١].

ولقد كان شعور الإغريقي بالحرية - في ظل القانون في دولة المدينة - هو بالذات العنصر الذي شيد عليه أسمى القيم المعنوية، وقد انتقل هذا الاعتقاد من الإغريق إلى المُثل المعنوية العليا في معظم الحكومات الأوربية، وقد عبر عن ذلك بمبدأ (أن الحكومات إنما تستمد سلطانها العادل من رضاء المحكومين)، وبالرغم من غموض مدلول هذا الرضا، إلا أنه لا يسهل تصور احتمال اختفاء هذا المبدأ[٢].

ومن أجل ذلك فإن إغفال أفلاطون للقانون في دولته المثالية، لا يمكن تأويله إلا على أنه فشل منه في الكشف عن جانب معنوي غريب من جوانب الجماعة نفسها التي أراد أن يبلغ بها حدَّ الكمال، ويتضح في الوقت نفسه أن أفلاطون ما كان ليستطيع أن يُدخل القانون كعنصر جوهري من عناصر الدولة بغير أن يعيد بناء هيكل فلسفته كلها، فلم يكن إغفال القانون نزوةً عابرةً، بل كان نتيجةً منطقيةً لفلسفته نفسها[٣].

ب - موقع القانون في « السياسي »:

« لقد حدث تطور في فكر أفلاطون السياسي، بعد كتابه « الجمهورية »، ويتضح ذلك من استعراض أهم الأفكار التي تضمنها كتاباه « السياسي » و « النواميس »، وهذا التطور إنما يعود إلى عدة عوامل؛ منها: ثبوت مثاليته الزائدة في « الجمهورية » من ناحية، ومن ناحية أخرى ما أصابه من إحباط عندما حاول تقديم النصح لصديقه ديون الذي حاول المساهمة معه في إدارة شؤون سيراكيوز؛ إذ وَضح لأفلاطون مدى اتساع الفجوة بين فكره الخيالي في « الجمهورية »، وبين الحقائق الواقعية في الحياة السياسية[٤].

إذن لم يأتِ فكر أفلاطون السياسي بطريقة فجائية، بل إنه أحس عبر سنوات عمره أنه ليس من السهل - إن لم يكن من الصعوبة بمكان - إغفال القانون من حساب الدولة المثالية[٥].

---

(١) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي (ص٨٠).
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع. (٣) المرجع السابق (ص٨٠، ٨١).
(٤) د. فضل اللّـه إسماعيل: تطور الفكر السياسي الغربي (ص١٧٤، ١٧٥).
(٥) د. غانم محمد صالح: الفكر السياسي القديم، دار الحرية، بغداد (١٩٨٠م)، (ص٨٦).

لذلك يعتبر كتاب « السياسي » أو « رجل الدولة » محاورةً فكريةً، يحاول أفلاطون من خلالها أن يغطي ذلك المأخذ الذي سُجل على نظريته السياسية - استبعاد القانون كليةً من الدولة المثالية المحكومة من قِبَل الملك الفيلسوف - التي تضمنها كتاب « الجمهورية ».

ففي هذا الكتاب - « السياسي » - يرتكز أفلاطون على نقطتينِ أساسيتينِ، **أولاهما**: تتعلق بتحديد موقع القانون في الدولة، وفيما إذا كان الحكم الشخصي خيرًا للعالم الذي نعرفه أم الحكم الدستوري غير الشخصي؟ حكم الفرد أم حكم القانون؟ **أما النقطة الثانية**: فتنصب على توضيح الأشكال المختلفة لنظم الحكم[1].

وما يهمنا في تلك الدراسة هي النقطة الأولى؛ حيث يعالج أفلاطون القانون في الدولة انطلاقًا من تعريف السياسي أو رجل الدولة، فيؤكد أن السياسي فنان أكبر مؤهلاته المعرفة، وهو يشبه الراعي الذي يسوس قطعانًا من البشر ويدبر أمرها، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذي يدبر شؤونها لخير أفرادها جميعًا[2].

غير أن هذه المشابهة بين مهمة السياسي ومهمة رب الأسرة - باعتبار كلًّا منهما يعمل لصالح الجماعة - لم تجد القبول عند أبرز فلاسفة الإغريق اللاحقين (أرسطو)، من منطلق كون طبيعة الأسرة تختلف تمامًا عن طبيعة الدولة، فلا شك أن تشبيه الدولة بالأسرة يعني التسليم بنظرية الحكم المطلق؛ إذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسي (رئيس الدولة) خضوعًا تامًّا، كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة[3].

ثم يتساءل أفلاطون بعد ذلك عن أهمية القانون، ويرى أن الفيلسوف قادر بما يملكه من علم وقدرة، على تفهم الأمور السياسية، وعلى إصدار الأوامر والحلول المتطلبة لكل حالة من الحالات التي يستوجب لها الأمر تنظيمًا، وإذا كان الأمر

---

(١) أفلاطون: رجل الدولة، تعريب أديب نصور، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت (١٩٥٩م)، (ص١٥).
راجع أيضًا: جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول (ص٨٩).
(٢) د. غانم صالح: الفكر السياسي القديم (ص٨٧).
(٣) أفلاطون: رجل الدولة (ص١٩).

كذلك فما الداعي إذن، أن نقيد الفلاسفة بقيود القانون[١].

فأفضل النظم السياسية - في رأي أفلاطون - هي التي يتصف حكامها بالعلم الحقيقي لا الوهمي، حتى ولو حكموا طبقًا للقانون أو بدونه، ولو رضي عنهم المحكومون أم لم يرضوا، سواء أكان المحكومون أغنياءً أم فقراءً[٢].

ويميز أفلاطون بين الحاكم الطاغية الذي يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راضٍ عنه، والملك المستبد المستنير، أو السياسي الحقيقي لما له من الحكم والمعرفة التي تمكنه من جعل حكمه مقبولًا لدى شعبه[٣].

ويترتب على ربط السلطة بالمعرفة، أن السلطة عند أفلاطون يفضل ألا تكون للقانون، بل لذلك الحاكم الذي يتصف بعلمه الحقيقي وخبرته؛ لأن القانون لا يمكن أن يسمو على العقل[٤].

جـ - سيطرة أحكام القانون في « النواميس »:

« إذا كان أفلاطون قد قدَّم لنا في « جمهوريته » صورةً مثاليةً خياليةً للمجتمع السياسي، وعبر في مؤلفه « رجل الدولة » عن مرحلة الانتقال إلى مفهوم الحكم، على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر، وتربيتهم ورعايتهم، فإن خبرات أفلاطون مع تقدم عمره قد هدته إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسي على القوانين بدلًا من الحاكم الفيلسوف »[٥].

ويدل عنوان محاورة « النواميس » على أنه قصد إلى استعادة مكانة القانون الأدبية في تقدير الإغريق، وهي المكانة التي حاول أفلاطون أن يفقده إياها.

---

(١) د. إبراهيم دسوقي أباظة، د. عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت (١٩٧٣م)، (ص٣٣).

(٢) د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى: المدخل في العلوم السياسية، مكتبة الأنجلو، القاهرة (١٩٧٩م)، (ص٣٦).

(٣) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (ص٦٩).

(٤) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣، دار المعارف، القاهرة (١٩٨٦م)، (ص٢٦).

(٥) د. فضل اللّـه إسماعيل: تطور الفكر السياسي الغربي (ص١٧٨).

والفارق الجوهري بين نظرية « الجمهورية » ونظرية « النواميس »، هو أنه وفقًا للمحاورة الأولى يضطلع أفلاطون بالحكم في الدولة المثالية رجال مختارون اختيارًا خاصًّا ومدربون تدريبًا معينًا، ولا يغل أيديهم أيُّ نوعٍ من القواعد التنظيمية العامة، على حين نجد الدولة المثالية في المحاورة الثانية خاضعةً للقانون الذي يسود الحاكم والمحكوم على السواء. بيد أن هذا الاختلاف الجوهري بين الكتابينِ يتضمن تعديلاتٍ بالغةً في جميع المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الحكم، وهي تعديلات بعيدة المدى لم يستطع أفلاطون أن يساير منطقها للنهاية[١].

وبالرغم من وجود ذلك الفارق الجوهري فإن أفلاطون لم يسلِّم قطُّ بأن النظرية التي ذهب إليها في « الجمهورية » نظرية خاطئة، فلقد كرر القول بأن: هدفه من « النواميس » هو أن يصف الدولة التالية في المرتبة للدولة المُثلى. كما كان يربط أحيانًا بين هذا القول وبين أقوى ما سطره عن أهمية القانون، فالناس بدون القوانين: « لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية » - كما قال - ومع ذلك إذا ظهر حاكم كفء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين: « إذ ليس ثمة قانون ولا شرعة أعظم من المعرفة شأنًا »[٢].

ويرى ريتشارد كراود أن أفلاطون قد تجاهل نظرية المثل في كتابه « النواميس »، ولكن لا يعني غياب هذا البعد الميتافيزيقي في وصف الهيكل السياسي للدولة في « النواميس » أنه غير موجود؛ فالهياكل السياسية لكلٍّ من « الجمهورية » و « النواميس » في نهاية المطاف تقوم على نظرة التقديس للحاكم الفيلسوف، كما تعتمد على إخضاع سلطة الفرد وكافة حقوقه لصالح الدولة؛ لذا فإن أفلاطون ليس لديه فلسفة سياسية حديثة، وأن الجمهورية والنواميس ما هي إلا جوانب مختلفة بروح المثالية في فلسفته السياسية، بالرغم من إنه حاول في سنواته الأخيرة أن ينزل ببذور تلك الفلسفة إلى أرض الواقع[٣].

---

(١) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول (ص٨٤).

(٢) راجع: أفلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٦م)، (ص٥٢٧).

(٣) Richard Kraut, Plato, Cambridge University Press 1992, p.p. 465-466.

« يجب إذن أن تُفهم نظرية أفلاطون الجديدة على أنها دولة تالية في الأفضلية، مع ما تتضمنه من تعارض غير مقبول بين مدينة سماوية ومدينة أرضية؛ لأن ما تجمع للبشرية من ذكاء ليس كافيًا في تحقيق فكرة الملك الفيلسوف؛ لذلك كان أفضل حل في طريق البشر هو الاعتماد على الحكمة التي يمكن أن تتمثل في القانون، وعلى نزعة النفس الفطرية نحو الحكمة الكامنة في العادة والعرف »[(١)].

« وعلينا أن نتصور الدولة وما فيها من قوانين موروثة على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية، وعلى الأقل لا شك في أن القانون أفضل من الهوى، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكمية التي تصدر عن طاغية مستبد، أو عن حكم الغوغاء، ولا ريب كذلك في أن القانون هو على العموم قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان بدونها - مهما تكن طبيعته - أحط من الحيوانات المتوحشة »[(٢)].

وعلى هذا الأساس نجد أفلاطون يضع على رأس الدولة الجديدة مشرِّعين، بدلًا من الطبقة الأرستقراطية الأولى المتمثلة في الحكام الفلاسفة. والمشرِّع يختلف عن الفيلسوف في أن المشرِّع رجلٌ قد اكتسب الحكمة العملية وبُعد النظر في الواقع فحسب، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلو منها، وهؤلاء الحكام المشرِّعين يكوّنون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين، كما أن المهمة الرئيسة للحاكم هي الحفاظ على القوانين التي سُنت دون تجديدٍ أو عبثٍ فيها، وبالتالي فهم حكام محافظون فحسب، ولا تسودهم أيُّ نزعةٍ من نزعات التجديد أو الإصلاح، و هنا نجد أفلاطون قد تأثر كثيرًا بنظم إسبرطة، كما تأثر بلوكرجوس وصلون بوجه عام[(٣)].

من خلال ما سبق ذكره نلاحظ أن أفلاطون قد استعاد للقوانين دورها الفعال في الدولة، بعد أن كانت مستبعدةً ومهمشةً، وكانت السيطرة للحكام الفلاسفة، وبالتالي أصبحت القوانين لها علاقة بنظام الحكم، ولا يمكن أن يقوم الكيان التشريعي للدولة دون وجود القوانين، الأمر الذي يجعلنا نبحث عن روح التشريع داخل ذلك الكيان

---

(١) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول (ص٩٢).

(٢) المرجع السابق (ص٩٣) بتصرف يسير.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون (ص٢٢٧، ٢٢٨).

التشريعي، وهو في حالة توافق وانسجام مع باقي الظواهر السياسية، سواء المتعلقة بطبيعة ومبدأ الحكم، أو المتعلقة بتحقيق مبدأ العدالة، أو ما يرتبط بالعادة والعرف.

وفيما يتعلق بطبيعة ومبدأ الحكم، نجد أن أفلاطون ينتهي في الكتاب الرابع من « الجمهورية » بقوله: « إن شكل الحكم الذي رسمنا نموذجه واحد، ولكننا يمكن أن نطلق عليه اسمين، عندما تكون السلطة في يد واحد من الحكام نسمي الحكم مَلَكيًّا. وإذا كانت السلطة موزعةً على مجموعة أشخاص نسميه أرستقراطيًّا. وهذان الشكلانِ هما شكلٌ واحدٌ بالحقيقة؛ لأنه سواء توحد مرجع السلطة أو تعدد فشرائع الدولة لا تتزعزع، إذا كان تهذيب الحكام وتدريبهم كما وصفنا »[١].

إذن النظام الأفلاطوني الأمثل هنا هو مَلَكي أو أرستقراطي، وللحفاظ على ذلك النظام الأرستقراطي وترسيخه يضع أفلاطون جملةً من القواعد تتناول الزواج والملكية، وتهدف إلى تأمين صفاء الطبقة الأرستقراطية، واحتكارها الدائم لمعدن « الذهب » لصالح النخبة التي تحتفظ بالسلطة السياسية، وتتصدى لكل محاولة من شأنها تغيير مواقع الطبقات[٢].

ولعل أهم التشريعات التي قام بها أفلاطون لتحقيق روح التوافق داخل النظام الطبقي لا سيما طبقتي الجند والحكام، هي:

١ - تحريم الملكية الخاصة على أفراد هاتين الطبقتينِ، سواء أكانت منازل أم أرض أو مال أو غير ذلك، وجعلهم يعيشون في معسكرات، ويتناولون طعامهم على موائد مشتركة.

٢ - إلغاء الزواج الفردي الدائم، واستبداله بالإنسان الموجه وفقًا لمشيئة الحكام بهدف إنتاج أفضل سلالة ممكنة[٣].

ويهدف أفلاطون من خلال تلك التشريعات إلى تجنب كل ما من شأنه إضعاف نظام الدولة؛ حيث إن وجود المِلْكية الخاصة وكذلك الأسرة ينتج عنه بالضرورة

---

(١) راجع: أفلاطون: الجمهورية، الكتاب الرابع (ص٤٨).

(٢) د. حسين حرب: أفلاطون، دار الفكر اللبناني، ط١، بيروت (١٩٩٠م)، (ص٣٧).

(٣) د. حسن الظاهر: دراسات في تطور الفكر السياسي، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (١٩٨٥م)، (ص٢٨).

مصالح خاصة، مما قد تتعارض مع المصالح العامة للدولة، فيؤدي ذلك إلى إضعاف الدولة ذاتها، ويقتضي التشريع الأفلاطوني كذلك التصدي لمساوئ التجارة، ومنع المواطنين من السعي للحصول على الذهب والفضة؛ إذ لا يُسمح لأيٍّ مواطنٍ - كما يقول أفلاطون - أن يمتلك ولو قليلًا من الذهب والفضة، ويسمح له فقط بامتلاك العملة المستعملة في التبادل اليومي، والتي هي عديمة القيمة عند الشعوب الأخرى[1].

لكن أفلاطون يتراجع في « النواميس » عن بعض هذه التشريعات الواردة في « الجمهورية »، والتي تتوقف عليها وحدة الدولة بنظره، ففي « النواميس » يتخلى - مثلًا - عن شيوعية النساء والأولاد. إلا أن هاجسه الأكبر يبقى تأمين وحدة الدولة والحيلولة دون انقسامها وصراع طبقاتها[2].

وعلى المستوى السياسي يعالج أفلاطون في « النواميس » وحدة الدولة، فيضع لمدينته دستورًا يأخذ بفكرة النظام المختلط.

والنظام المختلط: هو النظام الذي يجمع في داخله بين عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة أو اتجاهات متباينة، بصورةٍ تحقق الانسجام والتوازن بين القوى المتعارضة[3].

« وقد أقام أفلاطون نظامه المختلط بإدماج عناصر من النظام الملكي مع عناصر من النظام الديمقراطي، باعتبارهما النظامينِ الرئيسينِ للحكم، واللذين يقومان على مبدأينِ متعارضينِ. فالنظام المَلَكي يقوم على مبدأ السلطة، والنظام الديمقراطي يقوم على مبدأ الحرية، فإذا أمكنت المواءمة بينهما في نظام واحد تحقق الاستقرار السياسي الذي كان ينشده أفلاطون »[4].

تتجسد روح التشريع إذن في تحقيق الانسجام بين هذين النظامينِ، والسبيل إلى تحقيق هذا الانسجام هو كفالة قدر من الحرية في النظام الملكي، أو تقرير مزيد من

---

(١) أفلاطون: القوانين، الكتاب الخامس (ص٩٨، ٩٩).

(٢) د. حسين حرب: أفلاطون (ص٤٠).

(٣) د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي (ص٦٧، ٦٨).

(٤) د. فضل الله إسماعيل: تطور الفكر السياسي الغربي (ص٨١).

السلطة في النظام الديمقراطي. أو بعبارة أخرى: ينبغي عدم المغالاة في مبدأ الحرية أو في مبدأ السلطة، وإنما يلزم الاعتدال في كلٍّ منهما. وقد أثبت التاريخ صحة هذه الفكرة؛ لأن انهيار الدول إنما يرجع إما إلى استبداد الملوك والسلطة، كما حَدَثَ في دولة الفرس، وإما إلى مغالاة الأفراد في الحرية إلى حدِّ الاستهانة بالسلطة والاستهزاء بالقوانين، كما حدثِ في أثينا[١].

« لذلك فقد حَاوَل أفلاطون أن يجمع في دستور واحد بين مزايا المَلَكية في احترام السلطة وتدعيمها، وبين مزايا الديمقراطية في تقديس الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظامًا يعد في الواقع مزيجًا من النظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي، ويمكن تسميته النظام الأرستقراطي الديمقراطي »[٢].

وعلى هذا الأساس يضع أفلاطون مبدأ المساواة بجانب مبدأ الكفاية، فإذا كانت الفرصة متاحةً أمام جميع المواطنين بالتساوي لشغل منصب رئيس الدولة - مثلًا - فإن ذلك لا يعني أن يتولى أمور الدولة غير الأكفاء، وبالتالي يجب استبدال نظام الاقتراع الموجود في الديمقراطية، بنظام الانتخاب القائم على اختيار الأفراد وفقًا لمؤهلاتهم وقدراتهم الخاصة[٣].

وفيما يتعلق بتحقيق مبدأ العدالة، نجد أنه توجد علاقة قوية عند أفلاطون بين نظام الحكم الأمثل، وتحقيق العدالة على مستوى كلٍّ من الدولة و الفرد. وتفسر العدالة هنا بأنها الانسجام في مجال العلاقات الاجتماعية. وفي مثل هذه الدولة، يرتبط مفهوم العدالة بتوفير الظروف الملائمة لتطبيقها، لا سيما في مجالات تقسيم العمل والتعليم والتهذيب[٤].

فعلى سبيل المثال نجد أن شدة التفاوت في الثروة لا تتمشى مع سلامة الحكم، إلا أن ذلك لا يمنع من القول بأن: أفلاطون كان متطرفًا في رؤيته، حين ذهب إلى أنه

---

(١) د. فضل اللّـه إسماعيل: تطور الفكر السياسي الغربي (ص٨١).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) راجع: د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون (ص٢٢٨، ٢٢٩).

(٤) د. محمد محمود ربيع: الفكر السياسي الغربي فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت (١٩٩٤م)، (ص٦٠).

لا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بالتجريد من الحق في تملك أي شيء. مما يؤكد أن شيوعية أفلاطون لم تقم على أساس عدم عدالة التفاوت الكبير في الثروات، بل لاعتبارات سياسية بحتة[١].

وإنني أرى أن الهدف الأساسي عند أفلاطون هنا هو محاولة وضع القوانين والتشريعات التي تتوافق مع نظام الحكم، وهو يتخذ من فكرة العدالة وسيلةً لتحقيق هذا الهدف، ولا شك أن هذا المنطق السياسي يختلف عن منطق المذاهب الاشتراكية الحديثة، التي تصدر عن فكرة العدالة أولًا، وتتخذ من المساواة بين الثروات غايةً عادلةً في ذاتها، ولا تنظر إليها كمجرد وسيلة لتفادي عوامل الاضطراب التي تعوق مسيرة الدولة.

« وبمثل هذا المنطق السياسي وتلك الاعتبارات السياسية، أراد أفلاطون إلغاء الزواج للقضاء على الأثرة المختلفة عن روابط الأسرة، والتي رآها أشد خطرًا على وحدة الدولة من شهوة التملك وحق الملكية؛ ولهذا ندد بما لاحظه في زواج الناس من مصادفة لا يسمح بمثلها في توالد الحيوانات المستأنسة. ولكنه - مع ذلك - دافع عن مساهمة المرأة بنصيبها في تحمل أعباء الحياة السياسية، بل وفي أداء التكاليف العسكرية، حتى تُجِند جميع المواهب لخدمة الدولة، أي لاعتباراتٍ متصلةٍ بصالح الدولة، لا دفاعًا عن حقوق المرأة »[٢].

إذن تتجلَّى روح التشريع هنا في الانسجام أو الائتلاف في كل العلاقات القائمة سواء في الأسرة، أو العمل، أو العلاقات الخارجية، وهو غاية الدولة عند أفلاطون، وإذا قصر الجهد عن تحقيق ذلك الانسجام الكامل الناجم عن التخصص في الوظائف في الدولة المثالية، فأفضل ضمان لهذا الانسجام هو الخضوع للقانون، فدولة « القوانين » إذن تشاد على التوسط أو الاعتدال باعتبار أنه أهم فضائلها، وتسعى إلى تحقيق الانسجام بالتزام روح الطاعة للقانون[٣].

كما تتجلَّى روح التشريع عند أفلاطون في عملية التوازن بين مصالح الفرد

---

(١) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول (ص٢٨) من المقدمة.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) المرجع السابق (ص٩٥).

ومصالح الدولة؛ حيث إنه لا تعارض بين المصالح في دولة أفلاطون المثالية، فالطبيعة الإنسانية بالغريزة مناسبة للمجتمع، وليس هناك في البشر ما يتعارض مع الصبغة المجتمعية، وإذا أمكن تربية ميول واستعدادات البشر والسيطرة عليها، فإن كل فرد سيحتل المكان المناسب له، وبذلك يتحقق المجتمع المتجانس، وحيث إن هناك تماثل بين خير الدولة وخير كل فرد فيها، فلا وجود إذن لمواجهةٍ بين مصالح الفرد ومصالح الدولة، ولا توجد مشكلة تحول دون تحقيق التوازن بين مصالح كل من الطرفين[١].

إن توازن الفرد وتوازن المجتمع إذن أمران لا ينفصلان – عند أفلاطون – فبهما معًا تتحقق العدالة، وهما وجهان لعملة واحدة لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. فالمجتمع يتكون من « مادة إنسانية » بشرية، وليس من الحجارة أو من المعادن، والنظام الدستوري العادل هو فقط ذلك النظام الذي يقبل فيه الأفراد أن يُخضِعوا شهواتهم لفضيلة الشجاعة، والشجاعة للعقل أو للحكمة، بعكس النظام الغوغائي الذي تسود فيه الشهوات وتتراجع الشجاعة والحكمة[٢].

ولعل ذلك يمثل وجهةً أخرى لروح التشريع عند أفلاطون؛ إذ إن هدف القانون في نهاية الأمر هو تحقيق الفضيلة، وليس فقط تنظيم علاقات الحرب والسلام، ولا حتى تحقيق الرفاهية بالنسبة للأفراد، وكما ينظم القانون المواريث والملكية والعقود... إلخ، فإنه يهتم أيضًا بالتقوى وبحسن الآداب (أو الأخلاق)، وبالتعليم (تعليم الرياضة البدنية والموسيقى والهندسة والجدل والمسرح... إلخ)، بل إن التعليم هو أول وظائف القانون، ودور رجل القانون يتضمن – ضمن ما يتضمن – تحقيق هذه الوظيفة[٣].

إن للقانون إذن – عند أفلاطون – مفهوم أوسع بكثير من ذلك الذي تعودنا عليه في فقه القانون الحديث؛ حيث إن الفقهاء المحدثين يشوهون كثيرًا فكرة أفلاطون عن القانون، عندما يقتصرون في شروحهم له على العناصر التي تتوافق مع مفهومنا

---

(١) د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٦٠).

(٢) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٣٠).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

الحديث عن القانون والسياسة، ويسقطون ما يتجاوز ذلك المفهوم الحديث، فمجال القانون في نظر أفلاطون من السعة، بحيث يشمل كل ما من شأنه أن يساهم في تحقيق الغاية منه - وهي العدالة - دون أن يضع حدودًا جامدةً بين « القانون » بمفهومنا الحديث وكلٍّ من الأخلاق و التعليم[1].

* * *
* *
*

(١) د. محمد الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان (ص٣١).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

روح التشريع عند أرسطو

يعد أرسطو المؤسس الحقيقي لعلم السياسة، لما لآرائه ونظرياته في هذا المجال من العمق والدقة، فلا يزال الكثير من تلك الآراء مأخوذًا به حتى الآن، ويمثل كتاب « السياسة » أهم مؤلفاته السياسية، ويضم هذا الكتاب تحليلًا دقيقًا ومحكمًا للواقع الذي كان يعيشه أرسطو، والذي تكلم فيه عن نشأة الدولة والسلطة السياسية من حيث أهدافها وأشكال الحكومات، كما بحث في النظم السياسية وأسباب زوالها، أو تغيرها، وعلاقة ذلك بتغير الدساتير واختلافها.

وإذا كان ارتباط السياسة بالأخلاق عند أفلاطون قد جاء عن طريق تحقيق الدولة لمبدأ الفضيلة، فإن هذا الارتباط لا يتغير شكله عند أرسطو؛ إذ يرى أن الهدف الرئيسي للدولة هو تحقيق الخير لرعاياها، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أي بالأخلاق[١].

ويعتبر أرسطو أن وضع القانون في المرتبة العليا في الدولة هو مؤشر على الدولة الصالحة، وضرورة للحياة الأخلاقية المتحضرة؛ حيث يتمتع القانون بطابع عام غير تعسفي وغير شخصي، وهو ما لا يستطع تحقيقه أي فرد مهما كان صالحًا أو أمينًا، كما يحمي القانون كرامة المحكومين؛ لأنهم يستطيعون البقاء أحرارًا رغم خضوعهم للسلطة السياسية[٢].

يقول أرسطو: « إن القوانين الجيدة هي التي إذا لم يتم الامتثال إليها لا يمكن أن تشكل حكومةً جيدةً »[٣].

والسؤال: هل يعتقد أرسطو أن هناك شكلًا واحدًا للدساتير، أم أن هناك أشكالًا مختلفةً، وما أثر ذلك على المواطن والدولة؟

يجيب أرسطو عن ذلك بقوله: « إن في كل نظم الأشياء تتخالف موضوعاتها بالنوع،

---

(١) د. علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٦م)، (ص٥٩).

(٢) راجع: د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٦٩، ٧٠).

(٣) Daniel B. Baker : Power Quotes , Visible Ink Press 1992, p .158.

فقد يحدث أن يكون أحدها أولًا والآخر ثانيًا...، كذلك الدساتير تبين لنا أنها متخالفة في أنواعها، هذه في الصف الأخير وتلك في الصف الأول، ما دام أنه لا بد من وضع الدساتير الباطلة الفاسدة بعد تلك التي احتفظت بكلِّ صفاتها، ومن ثم يتغير المواطن بالضرورة من دستور إلى آخر »[١].

يشير النص السابق أن هناك أنواعًا عديدةً من الدساتير، منها ما هو صالح ومنها ما هو فاسد، ومعيار ذلك هو مدى إمكان أيًّا من تلك الدساتير تحقيق غاية الدولة المثالية كما يحددها أرسطو، من تحقيق الخير والمصلحة للمواطنين.

ويرى أرسطو أن هناك ارتباطًا بين تغير أنظمة الحكم المختلفة وأنواع الدساتير، فعلى سبيل المثال إذا كانت الدساتير في النظام الديمقراطي تجعل حقوق الشعب في المقام الأول، وتجعل للمواطن حق المشاركة في الحكم والقضاء من خلال الجمعية العمومية - فإن الأنظمة الأخرى تفرز دساتير لا تعترف بالشعب، وعوضًا عن الجمعية العمومية يكون مجلس الشيوخ، ووظائف القضاة تسند إلى هيئات خاصة[٢].

ومن هنا يؤكد أرسطو اختلاف الدساتير وتغيرها تبعًا لاختلاف أنظمة الحكم، وبالتالي تختلف الدساتير من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان حسب نوع الحكم القائم وطبيعته، بالصورة التي تحقق التوافق والانسجام بين تلك الدساتير ونظام الحكم.

وبالبحث عن أثر ذلك التغير سواء للدساتير، أو أنظمة الحكم على الدولة ذاتها، نتساءل: هل يمكن - ما دام جنس السكان باقيًا بعينه - أن نجزم بأن الدولة هي بعينها لا تتغير، رغم التداول المستمر في الوفيات والمواليد، كما يسلم المرء بذاتية الأنهار والينابيع مع أن الأمواج فيها تتجدد وتجري بلا انقطاع، أم يمكن القول: إن الناس فقط يبقون بذواتهم لكن الدولة تتغير؟

يجيب أرسطو عن ذلك التساؤل بقوله: « الواقع أنه ما دامت الدولة نوعًا من الاجتماع، أي اجتماع أناس خاضعين لدستور ما، فإذا تغير هذا الدستور وتعدلت صورته نتج ضرورة أن الدولة لا تبقى هي ما هي، والشأن في هذا كالشأن في الجوقة[٣] التي تظهر

(١) أرسطو: السياسة (ص١٨٣) بتصرف يسير. (٢) راجع: المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣) الجوقة: الجماعة من الناس.

على التبادل في الملهاة وفي المأساة، فهي متغيرة في نظرنا مع أنها في الغالب تتألف من الممثلين أنفسهم »[١].

يرتبط شكل الدولة إذن بنظام الحكم القائم فيها وكذلك بنوع الدستور الذي يتلاءم مع طبيعة ذلك الحكم، ومن ثم فإن لكلِّ دولةٍ طابعًا خاصًّا يميزها عن غيرها من الدول.

والدولة عند أرسطو ذات طابع أخلاقي؛ لأن هدفها توفير الظروف المناسبة ليحقق المواطن أكمل تطور أخلاقي ممكن، فالكمال الأخلاقي للمواطن هو الهدف الأساسي وليس تمجيد الدولة[٢].

وإذا كانت روح التشريع عند أرسطو تتجلى بصفةٍ عامةٍ في ارتباط الدساتير بنظم الحكم، فإنها تظهر بوضوح في دولته الأخلاقية، حين يصبح الدستور أكثر من مجرد كونه إطارًا للحكومة؛ إذ يحدد في نفس الوقت نوع الحياة، وشكل الحكومة اللذان يعبران معًا عن الأهداف المطلوب تحقيقها. **بعبارة أخرى**: فإن طبيعة الدولة الأخلاقية لا تتحكم فقط في طبيعتها السياسية والقانونية، وإنما تستوعبها استيعابًا تامًّا. فالقانون والدستور والدولة وشكل الحكومة تتجه للاندماج معًا، وهي تتصل جميعًا من الناحية الأخلاقية وعلى قدم المساواة بالهدف الذي هو سبب وجود الجماعة[٣].

ويبحث أرسطو عن حالة التوازن والانسجام التي تحقق مبدأ روح التشريع داخل الدولة، فيجد أن أفضل الحكومات هي الحكومة الدستورية؛ ذلك لأن الطابع المميز لهذه الحكومة هو أن دستورها – المثالي – يقوم على فكرة النظام المختلط، الذي أساسه الجمع بين العناصر الصالحة في النظامينِ الديمقراطي والأوليجاركي ليتكون – من هذا الجمع – نظام جديد يسميه النظام المختلط[٤].

على أساس هذا الإدماج بين عناصر النظامينِ الديمقراطي والأوليجاركي، يقيم أرسطو دستوره المفضل، وحفظًا للتوازن وتحقيقًا للانسجام بين المبادئ المتعارضة

---

(١) أرسطو: السياسة (ص١٨٦).

(٢) د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٧٣). (٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) د. فضل اللّه إسماعيل: فلسفة السياسة، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار، بدون تاريخ (ص٢٠٩).

في النظامين، يرى أرسطو أن الوسيلة الفعالة هي في الأخذ بحلٍّ وسطٍ، ولكن ذلك لا يعني أن النظام الذي يتولد في هذه الحالة يصلح لجميع البلدان وفي كل الظروف، فقد كان أرسطو من المؤمنين بأن الدستور المثالي يختلف من بلد إلى بلد تبعًا لاختلاف البيئة، والظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية، وحسب طبيعة الشعب وتاريخه وأخلاقه، ومن ثم فإن الدستور الصالح لدولة معينة قد لا يكون صالحًا لدولة أخرى، تختلف ظروفها عن ظروف الدولة الأولى[١].

فعلى سبيل المثال نجد أرسطو يبدع حين يبين أن اختلاف اقتصاديات الدولة يؤثر في نظامها السياسي، محللًا في ذلك الديمقراطيات الزراعية، والديمقراطية التي تتجمع السلطة فيها بيد سكان المدن الكبرى، وتفضيله الأولى على الثانية التي تميل إلى الخروج على القانون والإخلال بالنظام، بحيث قد يصعب عمليًّا التفريق بينها وبين حكومة الغوغاء. في حين تترك الديمقراطية الزراعية مهام الدولة لتتركز في أيدي الخاصة؛ لكون جمهور الفلاحين يضيق وقته، أو تنقصه الرغبة في تحمل مشقة أعباء العامة، فيتركون تلك المهمة للحكام لعملٍ ما يرونه الأصلح، ما داموا ينهجون في حكمهم منهج الاعتدال[٢].

« ولهذا رأى أرسطو أن أفضل صورة للديمقراطية هي تلك التي تقوم على وجود طبقة متوسطة قوية، تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء كل الغنى، ولا بالفقراء غاية الفقر. أو بعبارة أخرى: لا يكون أفرادها من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم، ولا من الغنى بحيث ينشبون أظافرهم »[٣].

ويرى أرسطو أن أهم سمات الحكومة الدستورية هي احترام سيادة القانون، والواقع أن مسألة سيادة الدستور والقانون عنده تعتبر قضيةً حاسمةً؛ حيث العدل يرتبط بهذه السيادة وجودًا وعدمًا؛ لأن القانون هو العقل مجردًا عن الهوى، وسواء كان الحاكم فردًا أو جماعةً فإنه يتعين خضوعهم للدستور والقانون، تجنبًا للغرائز والشهوات من ناحية، وتدريبًا لهم من ناحية ثانية، وتحقيقًا للعدل من ناحية ثالثة[٤].

---

(١) د. فضل اللّـه إسماعيل: فلسفة السياسة (ص٢١٠، ٢١١).

(٢) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول (ص٢٧) من المقدمة.

(٣) المرجع السابق (ص٢٧، ٢٨) من المقدمة.

(٤) المرجع السابق (ص٢١٤).

يقول أرسطو: « إن القانون عبارة عن تجاهل العواطف والانفعالات، تلك العاطفة التي تسيطر دائمًا على قلب الإنسان »[1].

ومن ثم فإن مناط صلاحية أو فساد النظم كان مقرونًا عند أرسطو بمدى تحقيق مبدأ روح التشريع، من خلال مدى الارتباط بمبدأ الدستورية والمشروعية، ولكي يضمن تحقيق روح التشريع، يضع أرسطو عدة شروط لنظام الحكم الصالح؛ أهمها: ضرورة تقرير حدٍّ زمني لتولي الوظائف وبالذات الرئاسية، والاعتدال في تصريف الأمور، وحسن توزيع الثروات بمراعاة الفقراء وعقاب من يبطش بهم من الأغنياء، وتحري العدالة والفضيلة[2].

كما يشترط أرسطو في السياسي العملي - الذي بإمكانه توفير المناخ الملائم لروح التشريع - أن يعرف عدد أنواع كلٍّ من الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية، وما هي القوانين التي تناسب كل نوع من أنواع الدساتير، فإن هذا خليق بأن يمكِّنه من التعرف على أصلح أنواع الحكم لمعظم الدول، وعلى أصلح النظم للدولة التي يجب أن تعيش في ظل ظروف خاصة، وكذلك التعرف على ما يلزم لصبغ أيِّ نظامٍ للحكم بالصبغة العلمية، وأخيرًا التعرف على العوامل التي تؤدي إلى استقرار أو تقلقل نظام الحكم في مختلف أنواع الدول[3].

إن ذلك المناخ يتيح للحاكم أو المشرِّع إفراز القوانين والتشريعات التي تنسجم مع نظام الحكم، وهو ما يستهدفه مونتسكيو في مؤلفه « روح التشريع ».

ولم تقتصر رؤية أرسطو لروح التشريع على علاقة التوافق والانسجام بين التشريع ونظام الحكم فقط، وإنما تطرق إلى وضع قواعد عامة لاختلاف الأمم، وسبب ذلك الاختلاف، وما يترتب عليه من أخلاق ومبادئ يجب مراعاتها أثناء وضع التشريعات الخاصة بكل أمة من تلك الأمم.

فعلى سبيل المثال يرى أرسطو أن الأخلاق المختلفة للشعوب تتبع المناخ الذي

---

(١) Daniel B. Baker : Power Quotes , Ibid , p .158 .

(٢) د. إبراهيم أحمد شلبي: تطور الفكر السياسي، دراسات تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت (١٩٨٥م)، (ص١٣٢).

(٣) جورج هـ. سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول (ص١٣٦).

يقطنونه، وبالتالي تتغاير نظمهم السياسية، يقول أرسطو: « الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملؤهم الشجاعة، لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم، لكنهم من الجهة السياسية غير قابلينَ للنظام ولم يستطيعوا أن يفتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك، شعوبها أشد ذكاءً وقابليةً للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد؛ أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معًا، إنه يعرف أن يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه أن يؤلف حكوماتٍ حسنةً جدًّا، وهو جدير - إذا اجتمع في دولة واحدة - بأن يفتح العالم »[1].

من الملاحظ في هذا النص أن أرسطو يربط الشجاعة والإقدام بالجو البارد، كما يربط الذكاء والإبداع بالجو الحار، وبالتالي فإن ما يتناسب مع شعوب المناطق الباردة من نظم وقوانين لا يتناسب مع شعوب المناطق الحارة، وهناك إشادة بالشعب الإغريقي من حيث السمات التي تجمع بين إيجابيات كل منطقة؛ على اعتبار التوسط الجغرافي لهذا الشعب، مما يتيح له الفرصة لإقامة أفضل النظم والتشريعات.

ولما كانت الفضيلة تمثل الهدف الرئيسي عند أرسطو لقيام دولته الأخلاقية، فإنه يرى أن هناك عدة عوامل لا يمكن إغفالها من أجل تحقيق ذلك الهدف، وهي: الطبع والعادات والعقل.

يقول أرسطو: « لنبحث الآن ماذا يكون الدستور عينه؟ وما هي السمات التي يجب أن تتوافر للأعضاء الذين يؤلفون المدينة لتحقيق سعادة الدولة ونظامها تحقيقًا كاملًا...؟ إن الناس جميعًا يتمنون الفضيلة والسعادة، ولكنه يسير لبعضهم بلوغها ممتنع على الآخرين، وذلك من أثر الظروف أو من أثر الطبع »[2].

يتضح لنا من ذلك النص أن ماهية الدستور لا يمكن أن تتحدد بشكلٍ كامل، إلا من خلال الطباع التي تسيطر على أعضاء المدينة؛ لأنه إذا كان الدستور مرهونًا بهدف الدولة، فإن هدف الدولة نفسه مرهون بمدى تدخل الظروف وتأثير الطبع والعادات.

وإنني أرى أن ثمة إشكاليةً تواجه أرسطو في هذا الصدد، وهي أن الظروف والطبع

(١) أرسطو: السياسة (ص٢٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص٢٧١) بتصرف يسير.

والعادات هي من عناصر المصادفة، **فكيف يمكن إذن أن تسيطر المصادفة على أهداف الدولة وقوانينها؟**

يجيب أرسطو نفسه عن ذلك التساؤل، بقوله: « إننا قد سلمنا بأن المصادفة قد كانت أحيانًا هي المتصرف الوحيد في الأشياء، غير أنها ليست هي التي تحقق فضيلة الدولة، بل إرادة الإنسان العاقلة، لا تكون الدولة فاضلةً إلا حين يكون المواطنون جميعًا - الذين هم ولاة الحكومة - فضلاء »[1].

والسؤال الأهم الذي يطرحه أرسطو هو: أنه ما دام أن جميع المواطنين يجب أن يشتركوا في حكومة الدولة، فكيف إذن نطبع الناس على الفضيلة؟

يرى أرسطو أنه إذا كان ممكن أن نطبع الناس على الفضيلة، فالأفضل أن نطبعهم عليها جملةً في آنٍ واحد دون الاشتغال بالأفراد واحدًا واحدًا، غير أن الفضيلة العمومية ليست إلا نتيجةً لفضيلة كل الأفراد، وعلى أية حال فإن هناك ثلاثةَ أمورٍ يمكن أن تجعل الإنسان خيّرًا فاضلًا: الطبع والعادة والعقل[2].

يستبعد أرسطو إذن مبدأ المصادفة في فكره السياسي، ويجعل الفضيلة نتاج الطبع والعادة والعقل، ولا شك أن تلك العوامل الثلاثة تشكل العلاقات الاجتماعية التي تنبثق عنها القوانين، وبالتالي فإن هناك ارتباطًا وثيقًا بين القوانين وهذه العوامل، وهو ما يذهب إليه مونتسكيو - كما سوف يتضح لنا فيما بعد -؛ إذ ينتج عن ذلك أن تسير القوانين في فلك العادات والتقاليد والإرادة العقلية.

والمتأمل في الفكر السياسي لأرسطو يجد أنه لم يعمد - كما عمد أفلاطون - إلى بيان تفصيلي لنظام الدولة، وإنما اقتصر فحسب على بيان العناصر أو الأسس التي تقوم عليها هذه الدولة المثالية، التي يُطلق عليها أحيانًا « الحكومة الدستورية »، وأحيانًا « الجمهورية ».

ويمكن تلخيص تلك الأسس فيما يلي:

أولًا: حكومة قانونية:

أي أنها حكومة يدين حكامها بمبدأ سيطرة أحكام القانون، وعلى ذلك فشؤون

---

(١) أرسطو: السياسة (ص٢٧٣) بتصرف يسير. (٢) راجع: المصدر السابق (ص٢٧٣).

الحكم إنما تدار طبقًا لقواعد عامة، لا بمقتضى قرارات أو أوامر فردية تحكمية[١].

لذا فإن أرسطو يرى أن الشكل المثالي للحكم الملكي هو الذي يتقيد بالقانون، فالقانون لديه يمثل السلطة العليا، وهذا يتعارض مع طبيعة الحكومة الملكية التي تتسم بطابع الجلالة والتقديس، وهي نوع من الحكم الإلهي تختلف تمامًا عن حكومة المجتمع الإنساني[٢].

ثانيًا: الهدف هو الصالح العام:

وعلى ذلك فلا يجوز أن تستهدف الحكومة صالح فرد ولا صالح طبقة من الطبقات، حتى ولو كانت هذه الطبقة تمثل الأغلبية، إنما يجب أن يكون الهدف هو المصلحة العليا للأمة جميعًا[٣].

ثالثًا: رضاء الشعب:

أي أن الحكومة يجب أن تكون موضع رضاء الشعب، بحيث لا تستند إلى مجرد القوة وحدها لتدعيم سلطاتها[٤].

رابعًا: حكومة شعبية تسيطر فيها الطبقة الوسطى:

ينبذ أرسطو حكومة الملك الفيلسوف أو المستبد الصالح، فهو يؤثر حكم الجماعة على حكم الفرد، على أنه لما كان يشترط فيمن يشترك في « جمعية الشعب » قدرًا متوسطًا من المال، فإن السلطة لن تودع إذن بين أيدي جمهور أو عامة الشعب، وإنما في أيدي الطبقة الوسطى[٥].

خامسًا: حكومة غير مستبدة:

وذلك لأنه يرى أن شؤون الحكم تسير طبقًا لقواعد عامة لا لأوامر فردية؛ لأنها تأخذ بمبدأ سيطرة أحكام القانون، ولأنه يأخذ بمبدأ فصل السلطات الذي يهدف

---

(١) د. عبد الحميد متولي: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية (ص٧٧).

(٢) Jonathan Barnes , Aristotle , Cambridge University 1995 , p. 246 .

(٣) د. عبد الحميد متولي: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية (ص٧٧).

(٤) المرجع السابق (ص٧٨).

(٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

إلى توزيع السلطات بين هيئات مختلفة، وعدم تركيزها في يد فرد واحد، ولأنه يأخذ بمبدأ الحكومة الشعبية[1].

وإنني أرى أن تلك الأسس تمثل المبادئ السياسية التي يمكن أن تقوم عليها الدولة المثالية في أيِّ عصرٍ من العصور، وبالتالي فقد نَجَحَ أرسطو في تجسيد صورة جديدة لمبدأ روح التشريع، تعتمد على وجود مبادئ ومثل سياسية ثابتة لا تتغير بتغير المكان والزمان، وكذلك وجود قدرٍ من المرونة للتشريع السياسي الذي ينبثق من تلك المبادئ، بما يتناسب مع ظروف الدولة، وبالشكل الذي يحقق التناغم والانسجام بين كلٍّ من الشعب والحكومة والإقليم، وهي التي تمثل أركان الدولة.

* * *
* *
*

(١) د. عبد الحميد متولي: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية (ص٧٩).

تعقيب

من خلال ما سبق ذكره نلاحظ أن روح التشريع قد ظهرت كفكرة مع بداية الفكر الإغريقي نفسه؛ وذلك لاهتمام الإغريق بمبدأ العدالة، واحترامهم لسيادة القانون، وكذلك السؤال عن أصل القوانين، إلا أن البداية الحقيقية كانت مع اكتشاف مبدأ التناسق والانسجام الذي تقوم عليه القوانين الطبيعية، مما يفسر طبيعة العلاقات بين الظواهر الطبيعية، وعلاقة العلة والمعلول فيها.

وبمتابعة التقسيم التاريخي الذي ورد في هذا الفصل، نجد أن كل مرحلة من المراحل التاريخية الثلاث لها من السمات ما يميزها عن غيرها؛ حيث تم معالجة القضية التي نحن بصددها، والكشف عن ماهية روح التشريع بشكلٍ يتناسب مع طبيعة وخصائص كل مرحلة.

ففي المرحلة الأولى، وهي التي سبقتْ كلًّا من أفلاطون وأرسطو، نجد أن الفكر الفلسفي يتجه إلى الإنسان وحياته السياسية والاجتماعية...، بعدما كان التركيز على الوجود الفيزيقي وقوانينه الطبيعية، وبالتالي فقد تحولتْ نظرة الفلاسفة إلى القوانين التي تنظم الحياة الإنسانية، وهناك تحول ثانٍ يتبع هذا التحول، وهو الذي ينزع عن القوانين الطابع الإلهي ويصبغها بالصبغة الإنسانية، ما يجعلها قابلةً للتغير والتجدد بعدما كانت ثابتةً مطلقةً، ولقد كان هذا التحول إبداعًا سوفسطائيًّا في الأصل، كما يرجع الفضل إلى سقراط في إعادة الهيبة والاحترام للقوانين بعد أن انتزعها السوفسطائيون.

أما المرحلة الثانية، فإن أهم ما يميزها هو الاستقرار الفكري، الذي استغله أفلاطون لبناء نسقه الفلسفي، فلقد كان أفلاطون أوفر حظًّا من سابقيه الذين مروا بعناء البحث عن الحقيقة، ووضع معايير المعرفة الكونية والإنسانية، فكانت الفرصة الذهبية لأفلاطون لكي يبدأ من حيث انتهى الآخرون، إلا أن العقلية الأفلاطونية ذاتها لم تسلم من آفة التحول الفكري، التي ظهرت بشكلٍ واضحٍ في محاوراته الفلسفية، والتي كان لها بالغ الأثر على آرائه حول الدولة المثالية، وعلاقة القانون بنظام الحكم فيها.

ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثالثة، والتي تتسم بالإبداع الأرسطي في كافة المجالات،

سواء أكانت في الجانب الفيزيقي أم الميتافيزيقي؛ لذا فقد جاءت رؤيته عن روح التشريع أكثر نضجًا ووضوحًا، وذلك بتأكيده اختلاف الدساتير وتغيرها تبعًا لاختلاف أنظمة الحكم، وكذلك اختلاف الأخلاق والعادات وفقًا لاختلاف المناخ والموقع الجغرافي، مما يؤدي إلى اختلاف الدساتير والقوانين، إلا أن ذلك الإبداع الفلسفي والسياسي لم يمنع أرسطو من متابعة أستاذه أفلاطون في العديد من المواطن؛ كجعل الفضيلة هدف الدولة الأساسي، والأخذ بمبدأ التوسط والاعتدال، كذلك الأخذ بفكرة النظام المختلط.

* * *
* *
*

الفَصْلُ السَّادِسُ

روح التشريع عند مونتسكيو

ويشتمل على المبحثين التاليين:

* المبحث الأول: نظم الحكم وعلاقتها بروح التشريع.
* المبحث الثاني: صلة القوانين بطبيعة الإقليم.



تمهيد

شاهد القرن السابع عشر نزاعًا كبيرًا بين المونارِكيين والبرلمانيين، واستطاع الاتجاه البرلماني أن يسود في إنجلترا عقب ثورة (١٦٨٨م)؛ أما في فرنسا فقد سادتها المونارِكية التي استطاعتْ أن تتغلب على كل منافسيها من برلمانيين وديمقراطيين وبروتستانتيين؛ لذا فقد أُعجب الفكر الفرنسي الحر بالاتجاه الإنجليزي الذي يقوم على الحرية السياسية وعلى فصل السلطات، وإنكار الاستبداد والطغيان، كما اتجه إلى إنجلترا الكثير من المفكرين السياسيين، ومن بينهم مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥م) لكي يرى التجربة الإنجليزية ويعيشها بنفسه، فأتيح له في إنجلترا الاتصال بجميع الأوساط بما فيها المَلِكَة كارولين Caroline ملكة إنجلترا في ذلك الوقت، وأصبح عضوًا في الجمعية المَلَكية بلندن، إلا أن إعجابه الأكبر كان بالنظام السياسي السائد في إنجلترا والجو الديمقراطي المرتبط به[1].

ولقد عاد مونتسكيو إلى فرنسا وهو ممتلئ بالمقترحات، وبأفكار صاغها في كتابه « اعتبارات حول عظمة سقوط روما » الذي نشره عام (١٧٣٤م)، وظهر آثارها في عمله الرئيسي الذي أسماه « روح الشرائع » والذي نشره عام (١٧٤٨م)، والذي يُذكر عنه أنه عمل فيه طوال عمره، وأنه لا يقصد به القانون ذاته وإنما روح القانون، والحق أن مونتسكيو تأثر في كتاباته وآرائه السياسية بمنبعينِ رئيسينِ، **الأول**: هو تاريخ الإمبراطورية الرومانية. **والثاني**: هو النظام السياسي الإنجليزي. ولقد صاغ مونتسكيو تصوره عن الحرية - وهو التصور الرئيس عنده - تحت تأثير هذين المنبعينِ[2].

أ - كتاب « روح الشرائع »:

تظهر فكرة روح التشريع عند مونتسكيو في مؤلفه « روح الشرائع »، الذي يعد أهم مرجع في تاريخ تطور علم السياسة بعد كتاب « السياسة » لأرسطو.

ويعتبر كتاب « روح الشرائع » مشروعًا ضخمًا؛ لأنه يتطرق لكل المؤسسات التي

(١) د. علي عبد المعطي: فلسفة السياسة بين الفكرينِ الإسلامي والغربي (ص١٤٨، ١٤٩).

(٢) المرجع السابق (ص١٤٩).

عرفها البشر، وينكب على دراسة القوانين والأعراف المختلفة لكلِّ شعوب الأرض، من أجل أن يبين سببها ويكشف روحها؛ إذ لم يكن مونتسكيو يبحث عن جسم القوانين، ولم يكن يعتزم تدريسها، وإنما تدريس طريقة تدريسها، ولم يقترح كتابًا في الفقه، وإنما منهجًا من نوعٍ ما من أجل دراسة الفقه[1].

وهنا يتضح لنا وجه التقارب بين الأساس الذي يقوم عليه كتاب « روح الشرائع »، والأساس الذي تقوم عليه كتب أصول الفقه في الشريعة الإسلامية؛ إذ إنها تبحث في العلاقات التي تتدخل في طبيعة الأشياء، وينتج عنها أحكامًا تختلف عما إذا كانت تلك الأشياء قائمةً بذاتها أو مجردةً من أي علاقة، وهي الفكرة ذاتها التي قام عليها المنطق الأرسطي، فبالنظر إلى قضايا المنطق - وهي عبارة عن مقدمات ونتائج - نجد أن المقدمات ما هي إلا مفردات ترتبط فيما بينها بعلاقات معينة، والنتائج ما هي إلا قوانين وأحكام ناتجة عن تلك العلاقات.

لذا فإنني أرى أن فكرة روح التشريع عند مونتسكيو قائمة على العقل، وهو ما يؤكده جان جاك شوفالييه في كتابه « تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية »، حين يقول: « إن تعدد وتنوع القواعد الناشئة إما عن العرف أو إرادة المشرِّعين، لم يكن ثمرة النزوة أو التعسف أو الهوى، وإنما هو وليد العقل الإنساني، إنه يخضع لبعض المبادئ التي لا يجب إلا اكتشافها من خلال استخلاصها، ليس من الأحكام المسبقة، وإنما من طبيعة الأشياء، ثم التيقن منها »[2].

ب - منهج الملاحظة المنتظمة:

يميز مونتسكيو بين علم السياسة والأخلاق، فيعتبر أنه لا يمكن لعلم السياسة أن يُبنى إلا على موضوعه الذاتي، أي على الاستقلال التام للسياسة من حيث هي، إلا أن مراقبة مونتسكيو للظواهر السياسية كانت أشمل من مراقبة أرسطو وابن خلدون ومكيافيللي؛ فأرسطو تناول دراسة دساتير المدن اليونانية. وابن خلدون استقى معلوماتٍ عامةً من التاريخ الإسلامي. ومكيافيللي استقرأ تاريخ الإمبراطورية

---

(١) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت (١٩٩٨م)، (ص٤٠٦).

(٢) المرجع السابق (ص٤٠٧).

الرومانية؛ أما مونتسكيو فقد حاول مراقبة ودراسة النظم السياسية والقوانين في كل زمان ومكان. فحين توسع مكيافيللي في منهج الملاحظة القائمة على التاريخ، توسع مونتسكيو في منهج الملاحظة القائمة على التاريخ والجغرافية معًا، فدرس تطور الواقع الاجتماعي والسياسي في بلدان عدة، وفي حقبات مختلفة من التاريخ، فأضاف المقارنات في المكان إلى المقارنات في الزمان[١].

فعلى سبيل المثال نجده يتحدث عن الأهداف العامة والأهداف الخاصة للدول، فيقول: إنه بالرغم من أن جميع الحكومات كان لديها هدف عام، والذي يجب الحفاظ عليه، إلا أن كلًّا منها لديه غرض آخر. وكانت القوانين اليهودية، والتجارة هدف مارسيليا، والنصر العام هدف قوانين الصين، والملاحة هدف روديسيا، والحرية الطبيعية هدف سياسة المتوحشين، وبشكلٍ عام كانت متع الأمير هدف الدول الاستبدادية، والملكيات ومجد الأمير والمملكة واستقلال الأفراد هو غاية قوانين بولندا، ومن ثم نتائج القمع ككلٍّ[٢].

إذن لم ينسج مونتسكيو كتابه الشهير على منوال الذين سبقوه، ولم يسترسل في مناقشات ميتافيزيقية، كتلك التي يسترسل فيها الذين يتصورون الإنسان تصورًا تجريديًّا، ولم يقتصر كسواه على تداول بعض الشعوب في أحوال خاصة، ولكنه تناول جميع سكان العالم، وتطرق لأحوالهم الحقيقية، ودرس كل ما يقوم بينهم من علاقات[٣].

ويشرح مونتسكيو منهجه في مقدمة كتاب « روح الشرائع »، فيقول: « لقد بدأت باختبار الناس، واعتقدت أنهم في تلك الغمار من تنوع القوانين، واختلاف الطبائع لم يكونوا مسيرين بأهوائهم فقط وحسب، وضعت مبادئ، وشاهدت الحالات الخاصة، يُخضع لها كما لو كان ذلك من تلقائها، ولمست أن تواريخ الأمم كافةً ليست غير نتائج لها، وأن كل قانون خاص مرتبط في قانون آخر أو تابع لقانون آخر أعم »[٤].

---

(١) د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة (ص٤٤، ٤٥).

(٢) John Gingell, and others , Modern Political Thought , Routledge, London, 2000 , p.107 .

(٣) د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة (ص٤٥).

(٤) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر وأنطون نخلة قازان، ط٢، اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، =

ويمتاز مونتسكيو عن مفكري عصره (هوبز، لوك، روسو) باعتماد المنهج الاستقرائي، غير أن هؤلاء - وإن كان منهجهم قياسيًّا وفلسفيًّا أكثر منه موضوعيًّا علميًّا - تبقى لرؤيتهم النظرية للكون السياسي قيمة كبرى، فلمؤلفاتهم بالنسبة لتاريخ الفكر السياسي أهمية تتعدى بمكان أهميتها بالنسبة لتاريخ علم السياسة[١].

جـ - القانون وروح القانون:

يرى مونتسكيو أن القوانين في أوسع معناها هي العلاقات الضرورية الناجمة عن طبيعة الأشياء، وبالتالي فإن جميع الموجودات لها قوانينها الخاصة، فللقوى الإلهية قوانينها، وللعالم المادي قوانينه، وللمدارك التي تفوق فهم الإنسان قوانينها، وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه[٢].

ولكن، هل يعني مونتسكيو بضرورية العلاقات استبعاد الحرية الإنسانية لصالح حتمية عمياء من شأنها أن تنتج كل النتائج التي نراها في العالم؟

يدافع مونتسكيو عن نفسه؛ إذ يقول:

« إن الذين قالوا: إن قَدَرًا أعمى أوجد جميع المعلولات التي نشاهدها في العالم. إنما أفرطوا في القول المحال، وأي محال يفوق قَدَرًا أعمى يبدع كائناتٍ مدركةً! »[٣].

« إذن فهناك عقل أولي، والقوانين هي الصلات بين هذا العقل ومختلف الموجودات، وصلات هذه الموجودات المختلفة أحدها بالآخر، وللَّه صلة بالكون خالقًا وعاصمًا، والقوانين التي خلق بمقتضاها هي القوانين التي يعصم بموجبها، واللَّه - تعالى - يعمل وفق هذه القواعد؛ لأنه يعلمها، وهو يعلمها؛ لأنه وضعها، وهو وضعها؛ لعلاقتها بحكمته وقدرته »[٤].

والملاحظ في هذا النص أن هناك بعدًا رواقيًّا يعود إلى الفلسفة اليونانية القديمة،

= بيروت (٢٠٠٥م)، (١/ ٩).

(١) د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة (ص٤٦).

(٢) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ١٧).

(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

فاللَّه عند الرواقيين هو خالق كل الأشياء، والمنسق بينها جميعًا، وهو العقل والروح، وقانون الطبيعة، والعناية والقدرة والنظام[1].

وإنني أرى أنه ليس ثمة تعارض بين ما ذهب إليه مونتسكيو وما هو موجود بالفعل في الشريعة الإسلامية، فالإسلام يوجه العقل الإنساني إلى قوانين الطبيعة التي لا تتغير ولا تتبدل، ويأتي الأسلوب القرآني معبرًا عن ذلك في قول اللَّه - تعالى -: ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ﴾ [فاطر: ٤٣]. وتلك القوانين من صنع اللَّه - تعالى - للحفاظ على توازن وانسجام الكون، ولا يتنافى ذلك مع الحرية الإنسانية التي في إمكانها معرفة الغاية التي تسعى إليها تلك السنن الكونية، وفهم العلاقات التي تحدد القوانين الطبيعية، ومحاولة محاكاة تلك المنظومة وتطبيقها على المجتمعات الإنسانية، مما يدعونا إلى القول بأن: ما ذهب إليه مونتسكيو بعيدًا تمامًا عن مفهوم الجبرية في الأفعال الإنسانية، وأن للإنسان حرية الاختيار في أن يعيش وفق القواعد والقوانين التي يمكن استنباطها من قوانين الطبيعة، والموجودة بشكلٍ أولي في فطرة الإنسان ﴿ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ ﴾ [الروم: ٣٠]. أم أنه يريد البقاء دون قيد أو شرط أو قانون يحكم علاقاته بالآخرين، مصطدمًا بذلك بمبادئ الطبيعة وقوانينها الأولى.

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن روح التشريع وليست القوانين ذاتها هي بغية مونتسكيو، ويتضح ذلك في قوله: « القوانين التي تسن لشعب من الشعوب يجب أن تُستوحى من أوضاعه الخاصة، بحيث يكون من المصادفات النادرة أن تصلح قوانين أمة من الأمم لحكم أمة أخرى، ويجب أن تكون هذه القوانين موافقةً لطبيعة الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتها ولمبدئها، سواء كانت هذه القوانين في أساس قيام الحكومة كما هي حال القوانين السياسية، أم كانت العاملة على استمرارها كما هي حال القوانين المدنية »[2].

ويستطرد مونتسكيو الكلام حول هدفه الأساسي مبينًا أهم الأسس التي يقوم عليها

---

(١) راجع: د: عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (١/ ٦٦٣).

(٢) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٢٣، ٢٤).

مبدأ روح التشريع، فيقول: « ويجب أن تراعي تلك القوانين طبيعة البلد، ومناخه البارد أو الحار أو المعتدل، وطبيعة الأرض وموقعها واتساعها، كما ينبغي أن تكون منسجمةً مع طريقة الحياة المتبعة، فهناك أقوام زراع، وغيرهم صيادون، وآخرون رعاة؛ ولذلك يجب أن تراعي تلك القوانين درجة الحرية التي يمكن أن يبيحها النظام، والدين الذي يرعى عواطف المواطنين وغناهم وعددهم، وما وصلت إليه تجارتهم وطبائعهم ومناهجهم، هذا إلى أن لتلك القوانين صلات فيما بينها، صلات بأصلها وبغاية المشرِّع منها، وبنظام الأمور التي ارتكزت عليها، فيجب إذن أن ينظر إليها من جميع هذه الوجوه، وهذا ما أحاول تحقيقه في هذا الكتاب، فأبحث في جميع هذه الصلات، التي يتألف من مجموعها ما يسمى « روح الشرائع »، ولم أفصل قط القوانين السياسية عن القوانين المدنية؛ ذلك أنني لا أبحث في القوانين بل في روحها »[١].

* * *
* *
*

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٢٤).

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

نظم الحكم وعلاقتها بروح التشريع

يقسم مونتسكيو الحكومات إلى ثلاثة أنواع: الجمهورية والملكية والمستبدة. ويرى أن الحكومة الجمهورية هي التي تكون السلطة المطلقة فيها للشعب جملةً أو لفريق منه فقط. وأن الحكومة الملكية هي التي يحكم فيها واحد، ولكن وفق قوانين ثابتة مقررة. في حين أن الحكومة المستبدة هي عبارة عن فرد واحد بلا قانون ولا نظام يقود الجميع، ويقضي حسب إرادته وأهوائه[(١)].

يتضح في هذا التقسيم أن مونتسكيو يجعل من الحكومة الجمهورية نظامينِ؛ الأول: ديمقراطي؛ حيث تكون السيادة بيد الشعب في مجمله، ويتقيد الحاكم بإرادة هيئة الناخبين، وتطيع هذه الهيئة ممثليها في البرلمان الذين اختارتهم بواسطة الانتخاب. **والثاني**: أرستقراطي، وتكون فيه سلطة السيادة بيد فئة محدودة من أبناء الشعب، أي أن قلة منه فقط هي التي بيدها مقاليد أمور الدولة[(٢)].

ولم يكن الغرض من ذلك العرض هو معرفة أنواع الحكومات فحسب، ولكن يهدف مونتسكيو إلى التعرف على طبيعة كل حكومة، وبالتالي معرفة القوانين التي تتبع هذه الطبيعة مباشرةً، والتي تمثل أولى القوانين الأساسية.

ويبدأ مونتسكيو حديثه بالحكومة الجمهورية، ويشير إلى القوانين الخاصة بالديمقراطية؛ فيقول: « الشعب في الديمقراطية هو الملك من بعض الوجوه، وهو المرؤوس من وجوه أخرى، ولا يمكنه أن يكون ملكًا إلا بأصواته التي هي إرادته...؛ لذا فالقوانين التي تقرر حق التصويت في هذه الحكومة هي أساسية »[(٣)].

إذن يعد نظام الترشيح للرياسة، وانتخاب الشعب لرئيسه عن طريق التصويت هو قانونًا أساسيًّا، تفرضه طبيعة الحكومة الجمهورية في نظامها الديمقراطي.

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٢٧).

(٢) راجع: د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٣٨١، ٣٨٢).

(٣) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٢٨).

ولا شك أن هذا القانون تستتبعه بالضرورة قوانين أخرى، فإذا كان تقسيم من لهم حق التصويت قانون أساسي في الجمهورية، فإن طريقة ممارسة هذا التصويت قانون أساسي آخر، وكذلك القانون الذي ينظم عملية القرعة الخاصة بالنظام الديمقراطي من خلال بطاقات الاقتراع، ومسألة علانية التصويت أو سريته هي من المسائل الكبرى[١].

ويتناول مونتسكيو بعد ذلك القوانين الخاصة بطبيعة النظام الأرستقراطي، ويرى أن السلطة ذات السيادة في الأرستقراطية منوطة بعدد من الأشخاص، هؤلاء هم الذين يسنون القانون وينفّذوه، ويختلف فيها شكل التصويت ليصبح التعيين بالاختيار هو القانون البديل للانتخاب بالقرعة في النظام الديمقراطي، فالاختيار مبدأ يتمشى مع طبيعة الحكومة الأرستقراطية، كما أن أفضل قوانين للأرستقراطية هي التي تجعل الفريق غير الحاكم من الشعب من القلة والفقر، ما لا يكون معه للفريق الحاكم أية مصلحة في اضطهاده[٢].

« إذن يجب أن تكون الأسر الأرستقراطية شعبيةً قدر المستطاع، فكلما دنت الأرستقراطية من الديمقراطية كانت أقرب إلى الكمال، وهي تبتعد عنه كلما اقتربت من الملكية »[٣].

وبالنسبة لصلة القوانين بطبيعة الحكومة الملكية، فيرى مونتسكيو أن طبيعة تلك الحكومة تتكون من السلطات المتوسطة والتابعة والخاضعة، وهي التي يحكم فيها فرد بقوانين أساسية، فالأمير في الملكية هو مصدر كل سلطة سياسية ومدنية، وتفترض هذه القوانين الأساسية - بحكم الضرورة - قنواتٍ وسيطةً تجري السلطة بواسطتها؛ لأنه إذا لم يكن في الدولة سوى إرادة فردية مؤقتة تتصرف وفق هواها لا يستقر أمر، ولا يثبت بالتالي أي قانون أساسي[٤].

« إن أقرب سلطة متوسطة تابعة إلى طبيعة النظام الملكي هي سلطة الأشراف، وهي تدخل من بعض الوجوه ضمن جوهر الملكية التي تجد حكمتها الأساسية في

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٣١، ٣٢).
(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٤) راجع: المصدر السابق (١/ ٣٧).

القول بأنه: لا ملك فلا أشراف، ولا أشراف فلا ملك »[١].

وأخيرًا القوانين الخاصة بطبيعة الدولة المستبدة، والتي تمارس من قبل شخص واحد؛ لأن الحكم الاستبدادي هو حكم الفرد الواحد الذي يعتبر نفسه كل شيء وما سواه ما هم إلا عبيد له، يخضعون لشهواته ونزواته، فهو لا يتقيد بدستور، ولا يعبأ بمؤسسات، وينشأ عن طبيعة السلطة المستبدة اعتقاد الإنسان الواحد الذي يمارسها أنه كل شيء، وأن الآخرين ليسوا شيئًا؛ لذا تجده مِكْسَالًا جاهلًا شهوانيًّا، ونادرًا ما يمارس ذلك المستبد السلطة بنفسه وإنما يوكلها إلى وزراء يساعدونه، وقلما يتفق هؤلاء الوزراء، ومع ذلك يتصارعون فيما بينهم، ومن هذا الصراع يجد المستبد الفرصة للتدخل في مؤسسات الدولة، ولا سيما الإدارية منها، وعلى ذلك فإن نصب الوزير في هذه الدولة قانون أساسي[٢].

وينتقد مونتسكيو بشدة هذا النظام بحجة الأخطار التي قد تتمخض عنه، كما أنه لم ترد بكتاباته أية إشارة إلى ما يسمى بالاستبداد المستنير، كما لم يميز بين أنواع الاستبداد، وإن كان قد ألمح إلى أوجه التشابه بين هذا النمط، وبين الملكية المطلقة في فرنسا[٣].

ولكن السؤال، أي من تلك الأنظمة المختلفة يؤيد مونتسكيو؟

لقد تحمَّس مونتسكيو في البداية إلى النظام الجمهوري؛ نظرًا لما كانت فرنسا تعانيه من طغيان وفساد في ظل نظام الحكم الملكي المطلق؛ حيث يرى أن الحكام الجمهوريين يعملون فقط بالتوافق مع القوانين، إذن فالحرية تكمن عامةً في الجمهوريات وتتلاشى من الأنظمة الملكية[٤]، ثم حدث تحول في آرائه بعد مشاهدته للنظام الدستوري الإنجليزي؛ حيث اقتنع بأنه أفضل لتحقيق الحرية في ذلك الوقت، وقد عبر عن ذلك بقوله: إن الأنظمة الجمهورية ليس حتمًا أن تكون أنظمةً حرةً بطبيعتها، كما أن الأنظمة الملكية لا تتعارض بطبيعتها مع الحرية، وإنما

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع، نفس الموضع بتصرف.

(٢) المصدر السابق (ص٢٥٠، ٢٥١).

(٣) د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٣٨٣).

(٤) John Gingell, and others , Modern Political Thought , p.107 .

قد تؤدي - إذا سلمت الأوضاع فيها - إلى تحقيق الحرية. وفي رأيه أن مبدأ فصل السلطات الذي يقترن بالنظام الملكي كما شاهده في إنجلترا، يجعل من الملكية خير نظام لضمان الحرية؛ لأن ذلك الفصل بين السلطات يجعل كل سلطةٍ منها قادرةً على الحد من شطط السلطات الأخرى[1].

وقبل أن يتحدث مونتسكيو عن مبدأ كل نظام من الأنظمة السابقة، نجده أولًا يميز بين طبيعة الحكومة ومبدئها، فيقول: « إن بين طبيعة الحكومة ومبدئها الفرق التالي، وهو أن طبيعتها هي التي تجعلها كما هي، وأن مبدأها هو الذي يجعلها تسير وأحد الأمرينِ هو كيانها الخاص، والأمر الآخر هو الميول البشرية التي تحركها، على أنه ينبغي ألا تختص القوانين بطبيعة كلِّ حكومةٍ أكثر منها بمبدئها، فيجب أن يُبحث عن مبدئها إذن »[2].

إن مبدأ كلٍّ من أنظمة الحكم هذه يتفرع طبيعيًّا عن طبيعة تلك الأنظمة أو بنيتها الخاصة، فمبدأ الديمقراطية أو الدولة الشعبية هو الفضيلة؛ حيث إن « السياسيين الأغارقة الذين عاصروا الحكومة الشعبية لم يقروا بغير الفضيلة قوةً لهم ودعامةً، أما سياسيو اليوم فلا يحدثوننا إلا عن المصانع والتجارة والأموال والثروات[3].

ومن هذا المنطلق يؤكد مونتسكيو الحاجة إلى الفضيلة في الحكومة الشعبية، إلا أن تلك الحاجة لم تكن بنفس القدر في الحكومة الملكية أو الحكومة المستبدة، فقوة القوانين في الأولى وذراع الأمير المرفوعة دائمًا في الأخرى تنظمان أو تمسكان كل شيء[4].

« وتتجلى هذه الفضيلة بوجود روحِ نكرانٍ ذاتٍ ثابتةٍ لدى كل مواطن لفائدة الخير العام، وبحبٍّ للوطن ولقوانينه، وبروح مساواةٍ تستبعد كل امتياز، وروح بساطةٍ معاديةٍ لكل بذخٍ ومبالغةٍ في المتع الخاصة »[5].

---

(١) John Gingell, and others , Modern Political Thought , p.107 .

(٢) مونتسيكو: روح الشرائع (١/ ٤٣).

(٣) المصدر السابق (١/ ٤٦). (٤) المصدر السابق (١/ ٤٥).

(٥) جان شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية (ص٤١١).

وكما أنه لا بد من الفضيلة في الحكومة الشعبية، كذلك لا بد منها في الحكومة الأرستقراطية، والواقع أن لزومها ليس محتمًا في الأرستقراطية بمقدار تحتمه في الحكومة الشعبية، وبقوانين الأشراف يُزجَر الشعب الذي هو تجاه الأشراف كما الرعية تجاه الملك، فحاجته إلى الفضيلة إذن أقل منها في الديمقراطية[١].

ولم يستبعد مونتسكيو الفضيلة هنا بشكلٍ كاملٍ، لكنه يختار الاعتدال، فإذا كانت ثروات البشر في هذا النظام غير متساوية، فإنه يصبح من النادر أن يكون هناك الكثير من الفضيلة؛ لذا يجب أن تنزع القوانين لتوفير روح الاعتدال، التي ستحل محل روح المساواة في الدولة الشعبية[٢]. فالاعتدال إذن هو روح هذه الحكومات، وهو الاعتدال الذي يقوم على الفضيلة، لا الاعتدال الذي ينشأ عن دناءة نفسٍ أو بلادة روحٍ[٣].

وإذا كان مونتسكيو يرى أن مبدأ الجمهورية هو الفضيلة، فإن الأمر يختلف في الملكية؛ لأن السياسة في الملكيات لا تعتمد على حبِّ الوطن، أو على الرغبة في المجد الحقيقي، أو على إنكار الذات، أو تضحية المرء بأعز مصالحه، فالدولة بمعزل تام عن ذلك كله[٤].

ويعتبر مونتسكيو أن المبدأ الذي يقوم مقام الفضيلة في الملكية هي القوانين، ويظهر ذلك جليًّا في مقارنته بين مختلف الجرائم التي تحدث في الجمهورية وفي الملكية، فيرى أن الجرائم في الأولى تكون على الدولة أكثر مما هي على الأفراد، بينما الجرائم في الثانية فهي على العكس من ذلك؛ حيث يقول: « والواقع أن الجرائم الخاصة في الجمهوريات تصيب العموم أكثر من الجرائم العامة، أي إنها تنال من نظام الدولة أكثر مما تنال من الأفراد، والجرائم العامة في الملكيات تنال الأفراد أكثر، أي إنها تنال من أحوال هؤلاء أكثر مما تنال من نظام الدولة نفسها »[٥].

وإذا كان مبدأ الفضيلة منعدمًا في الحكومة الملكية، فإن ذلك – حسب مونتسكيو – لا يعني بأيِّ حالٍ من الأحوال خلوها من نابض تقوم عليه يستعاض عنه بالفضيلة،

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٤٨).

(٢) جان شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية (ص٤١١).

(٣) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٤٩).

(٤، ٥) المصدر السابق (١/ ٥٠).

ومع ذلك فإن نابضها هو الشرف الذي « يقوم مقام الفضيلة السياسية...، ويمكن للشرف أن يوحي بأجلّ الأعمال، ويمكنه - مضافًا إلى قوة القوانين - أن يقود إلى هدف الحكومة كالفضيلة نفسها »[١].

ويرى مونتسكيو أنه كما أن الفضيلة في الجمهورية، والشرف في الملكية ضروريان، هكذا لا بد من الخوف في الحكومة المستبدة، فالخوف إذن هو مبدأ كل حكومات الطغيان والاستبداد، التي تخيف وتقهر المحكومينَ عن طريق ممارسة القوة الهمجية ضدهم، فالخوف يقضي على كلِّ شجاعةٍ، ويطفئ مشاعر الطموح، والأمير إذا ما انقطع لحظةً عن رفع ذراعه، وإذا لم يستطع أن يقضي على من يشغلون أولى المناصب، ضاع كل شيء؛ ذلك أنه بفقدان الخوف الذي هو نابض الحكومة يصبح الشعب بلا ظهير[٢].

« ويحلو لمونتسكيو عندما يعطي أمثلةً عن حكومات الاستبداد أن يستشهد دائمًا بحكومات الشرق الأدنى، وجنوب شرق آسيا، كما أن له إشاراتٍ متكررةً إلى تركيا في هذا الصدد، ومن بين آرائه أنه في آسيا خاصةً يجتمع المناخ والجغرافيا ليجعلا الاستبداد قدرًا لا يمكن تجنبه »[٣].

يتضح لنا من خلال ما سبق أن كل نظام من أنظمة الحكم له مبدأ خاص به يتناسب مع طبيعة ذلك النظام، وبالتالي تختلف مبادئ الحكومات حسب اختلاف الحكومات ذاتها، واختلاف طبيعة كل منها.

ولا شك أن ذلك الاختلاف في المبدأ والطبيعة يستتبعه بالضرورة اختلاف في القوانين؛ لأن القوانين تسيل من مبدأ كلِّ حكمٍ مثلما تسيل من منبعها، وأن لهذا المبدأ عليها تأثيرًا فائقًا.

ويؤكد مونتسكيو في الباب الخامس من مؤلفه « روح الشرائع » وجوب ملاءمة القوانين التي يسنها المشرِّع لمبدأ الحكومة، ويمكن توضيح ذلك بشيء من التفصيل.

إنه بالبحث عن علاقة القوانين بمبدأ الفضيلة في الحكومة الجمهورية ذات النظام الديمقراطي - نجد أن الفضيلة في الجمهورية تعني حب الجمهورية، وحب

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٥٢). (٢) المصدر السابق (١/ ٥٥).
(٣) د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٣٨٣).

الجمهورية في الديمقراطية هو حب للديمقراطية، وإن حب الديمقراطية هو حب المساواة، وحب القناعة أيضًا[١].

والسؤال، كيف تؤيد القوانين المساواة في الديمقراطية؟

« يقسِّم بعض المشرعين القدماء الأراضي أقسامًا متساويةً، ولا يمكن إجراء مثل هذا التقسيم إلا عند تأسيس جمهورية جديدة، أو عندما يبلغ القانون القديم من الفساد، والنفوس من الاستعداد ما يرى الفقراء معه أنهم مضطرون إلى البحث عن مثل هذا العلاج، والأغنياء إلى تحمله، وإذا لم يضع المشرِّع من القوانين ما يحفظ مثل هذه القسمة فنظامه عابر، ويدخل التفاوت من الناحية التي لم تحظرها القوانين، وتضيع الجمهورية، ويجب في هذا الموضوع إذن أن تنظم مهور النساء، والهبات والمواريث والوصايا، ثم طرق التعاقد؛ وذلك لأنه إذا ما أُبيح للإنسان أن يمنح ماله لمن يريد فإن كلَّ إرادةٍ خاصة تُبلبل حكم القانون الأساسي »[٢].

ويضرب مونتسكيو مثالًا على ذلك الأمر بقوله: « وقد أباح سولون أن يوصي بماله لمن يريد على أن لا يكون له أولاد، فناقض القوانين القديمة التي كانت تأمر ببقاء الأموال في أسرة الموصي، وناقض قوانينه هو؛ لأنه نشد المساواة »[٣].

ومع أن المساواة الحقيقية هي روح الدولة في الديمقراطية، إلا أن توطيدها صعبٌ، ولكن يمكن وضع إحصاء لتحديد الفروق بين المواطنين من بعض الجهات، ثم يأتي دور القوانين الخاصة لتساوي بين ما تفاوت، بما تُفرض من ضرائب على الأغنياء ما توجب من تخفيفٍ عن كاهل الفقراء[٤].

ولا يكفي أن تكون أقسام الأرض متساويةً في الديمقراطية الصالحة، بل يجب أن تكون صغيرةً كما عند الرومان، وكما أن التساوي في الثروات يحقق القناعة، فإن القناعة تحفظ تساوي الثروات، ولا يمكن بقاء أحد هذين الأمرينِ من غير الآخر على الرغم من اختلافهما، فكل منهما هو العلة والمعلول معًا، وإذا ما ابتعد أحدهما من الديمقراطية تبعه الآخر دائمًا[٥].

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ٨٢، ٨٣).
(٢) المصدر السابق (١/ ٨٦) بتصرف يسير.
(٣) المصدر السابق، نفس الموضع بتصرف يسير.
(٤) المصدر السابق (١/ ٨٨).
(٥) المصدر السابق (١/ ٩٠).

وحول كيفية ملاءمة القوانين لمبدأ الحكومة الأرستقراطية، يرى مونتسكيو أنه « إذا كان الشعب في الأرستقراطية صالحًا فإنه يتمتع فيه بسعادة الحكومة الشعبية تقريبًا، وتصبح الدولة قويةً، ولكن بما أن من النادر أن تتوافر الفضيلة؛ حيث تكون ثروات الناس متفاوتةً جدًّا، فإن من الواجب أن تهدف القوانين إلى تأمين روح الاعتدال ما استطاعت، وأن تسعى إلى إعادة توطيد تلك المساواة التي يزيلها نظام الدولة لا محالة، وروح الاعتدال هي ما تسمى الفضيلة في الأرستقراطية؛ حيث تقوم مقام روح المساواة في الدولة الشعبية، وإذا كان ما يحيط بالملوك من أُبهة وجلال يؤلف جزءًا من سلطانهم، فإن الاعتدال وبساطة الأوضاع يؤلفان قوة الأشراف الأرستقراطيين »[(١)].

وإنني أرى أن مونتسكيو كان أشد تأثرًا بأرسطو وآرائه حول مفهوم الفضيلة، التي هي وسط بين طرفين كليهما رذيلة، وينعكس ذلك التأثر على نظرية مونتسكيو في « روح التشريع » من خلال البحث عن عوامل المحافظة على الفضيلة، عن طريق إزالة التطرف في الغنى والفقر، وذلك بواسطة قانون يضع حدًّا أعلى وحدًّا أدنى للملكية الخاصة.

ويتحدث مونتسكيو عن ارتباط القوانين بمبدئها في الملكية، فيقول: « بما أن الشرف هو مبدأ هذه الحكومة فإن على القوانين أن تناسبه، ويجب أن تعمل فيها على تأييد طبقة النبلاء هذه التي يعد الشرف أباها وابنها، وأن تجعل طبقة الأشراف وراثيةً لتكون رابطةً بين الأمير والشعب، لا لتكون حدًّا بين سلطة الأمير وضعف الشعب »[(٢)].

ومن الملاحظ أن الهدف الذي تسعى إليه القوانين في الجمهورية يختلف تمامًا عمَّا هو في الملكية؛ فالقوانين في الجمهورية تهدف إلى تحقيق روح الجماعة، من خلال حبِّ الوطن والدولة، بينما في الملكية نجد القوانين تطالب الدولة بتفضيلات وتمييزات، وبالتالي يكون لدينا ما هو مخالف لروح المساواة، ونكران الذات؛ لأن كلَّ فردٍ في الملكية وكلَّ فئةٍ اجتماعية إذا أُخِذت منفردةً، نجدها تفضل نفسها عن

---

(١) مونتسيكو: روح الشرائع (١/ ٩٥).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٠٠).

الأخرى، معتمدةً في ذلك على التقيد بالمراتب، ونبالة الولد، وقوة الطموح نحو التميز، ولا شك أن هذا الخليط من الطموحات قد يكون من أشد عوامل الهدم في الجمهورية، بينما هو في الملكية يؤدي إلى الأمام؛ لأن ما يحدث هو أن كلَّ واحدٍ من المواطنين يعمل وفق الهدف العام للملكية، وهو يظن أنه لا يعمل إلا لنفسه ومصلحته الخاصة.

وأخيرًا، كيف تناط القوانين بمبدأ الحكومة المستبدة؟

يرى مونتسكيو أنه إذا كان الخوف هو مبدأ الحكومة المستبدة، فإن السكون هو هدفها، ولا يعني ذلك أن هناك حالةً من السلم، بل هي حالة من الصمت الذي يوشك للعدو أن يستولي على المدن بسببها، وبما أن القوة لا تكون في الدولة، بل في الجيش الذي شيدها، فإنه يجب حفظ هذا الجيش للدفاع عن الدولة[١].

إن نظام الحكم الاستبدادي لا يميل إلى كثرة القوانين، بل يجب أن تسير كل الأمور هنالك وفق مبدأين أو ثلاثة مبادئ، ولا ضرورة إلى مبادئ جديدة إذن، فالإنسان عندما يروض حيوانًا يحرص على عدم تغيير المروِّض والتمرين والسرعة، ويسترعى انتباه عقل ذلك الحيوان بحركتينِ أو بثلاث حركات لا أكثر[٢].

والغريب في هذا الصدد هو أن مونتسكيو يرى أن هناك علاقةً بين الاستبداد والدين، ويضرب مثالًا على ذلك بالدين الإسلامي، فيقول: « وللدين في هذه الدول من التأثير ما ليس في سواها، فهو فزعٌ مضاف إلى فزعٍ، والشعوب في الدول الإسلامية تستمد من الدين بعض احترامها العجيب نحو أميرها »[٣].

وإنني أرى أن هذا التفسير فيه من التحامل الشديد على الدين الإسلامي ما يؤكد جهالة هذا الرجل عن حقيقة وطبيعة ذلك الدين، فهو يتعجب من مبدأ السمع والطاعة للحاكم، وهو مبدأ إسلامي أصيل، يقول تعالى: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]. صدق اللَّه العظيم. وهو لا يعرف أنها طاعة مبصرة قائمة أساسًا على حسن اختيار الحاكم منذ توليه مهام الرياسة.

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ١٠٨).
(٢) المصدر السابق (١/ ١٠٧).
(٣) المصدر السابق (١/ ١٠٩).

ولعل السبب الذي جعل مونتسكيو يقرن الدين الإسلامي بالاستبداد، هو اطلاعه على بعض الحقب التاريخية التي كانت تجسد مراحل ضعف للدولة الإسلامية، واستغلال سيئ لسلطة الحاكم؛ لذا نجده يصور بعض مشاهد تاريخية ليبرر بها موقفه؛ إذ يقول: « وأثقل الحكومات المستبدة كاهلًا تلك التي يعلن الأمير فيها أنه مالك جميع الأراضي ووارث جميع رعاياه، وذلك لما يؤدَىُ إليه من تركات الزراعة (الخراج)، وإذا كان الأمير تاجرًا، قضى على كلِّ نوعٍ من الصناعة فضلًا عن ذلك، وفي هذه الدول لا يصلح شيء ولا يحسن شيء »[1].

ومن الخطأ الفادح أن يستدل مونتسكيو بسِيَر بعض الملوك والأمراء لاستخراج أحكامه ونظريته عن الإسلام، وهو لم يرجع إلى المصادر الأولى لهذا الدين، لكي يتيقن ما إذا كان الاستبداد من أهم ركائزه أم هي مبادئ الشورى والعدالة والحرية...؟ ولو رجع إلى سير الخلفاء الراشدين لوجد أنها تمثل النموذج الذي تطبق فيه تلك المبادئ.

ويتفق معي في هذا الموقف الأستاذ عادل زعيتر المعرِّب الأول « لروح الشرائع »، حين يعلن قائلًا: « لم يُكتب التوفيق لمونتسكيو حينما قال: إن الحكومة المستبدة أكثر ملاءمةً للإسلام، وأن الإسلام الذي لا يتكلم بغير السيف يؤثر في الناس بروح الهدم التي أقامته. فالمؤلف - كما يبدو - كان جاهلًا لتاريخ الإسلام، وكان متأثرًا بأوهام الأوربيين الموروثة ضد الإسلام والمسلمين، فلم يتخلص أوروبيون كثيرون منها حتى زماننا على الرغم من تقدم الدراسات الإسلامية في أوروبا؛ وذلك لأنها أصبحت جزءًا من قناعاتهم...، ولعل لمونتسكيو بعض العذر من هذه الناحية - لا العذر كله - ما وجب على عالم عبقري مثله أن يشك في الأقوال السائرة المبتسرة بأوروبا عن الإسلام، وأن يبحث في الإسلام بحثًا صحيحًا فلا يصدر عنه ذلك، ولو فعل هذا لرأى الإسلام بعيدًا عن نظام الحكومة المستبدة »[2].

يتضح لنا مما سبق أن هناك ارتباطًا قويًّا بين القوانين والمبادئ التي تعتمد عليها أنظمة الحكم المختلفة، فشكل القانون يتم تحديده بناءً على مبدأ الحكومة ذاتها.

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ١٠٩).

(٢) المصدر السابق، هامش (٢/ ١٩٨).

ويدعم مونتسكيو تلك العلاقة، حينما يبين في الباب الثامن من « روح الشرائع » أن فساد أنظمة الحكم يبدأ دائمًا بفساد مبادئها، وهو بهذا يعيد الشباب لإحدى تعاليم مكيافيللي، فعندما تكون هذه المبادئ سليمةً يكون للقوانين السيئة نفس أثر القوانين الجيدة، باعتبار أن قوة المبدأ تجر كل شيء. ولكن عندما تفسد المبادئ، فإن أفضل القوانين تصبح سيئةً، وتنقلب ضد الدولة. وهنا يوضع الحكم الاستبدادي على جانب، وهو النظام الذي يفسد مبدأه باستمرار؛ نظرًا لأنه فاسد لذاته وبذاته، في حين أن المؤلف يستخدم - عندما يتعلق الأمر بالجمهورية الديمقراطية وبفساد مبدئها أي الفضيلة - نبراتٍ مؤثرةً وناقمةً بشكلٍ خفي، من أجل تصوير انحطاطها المحزن[1].

* * *
* *
*

(١) راجع: مونتسكيو: روح الشرائع (١/ ١٩١)، أيضًا جان شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية (ص٤١٢).

المَبْحَثُ الثَّانِي

صلة القوانين بطبيعة الإقليم

يدخل مونتسكيو في سلسلة من العلاقات - بحثًا عن روح التشريع - وهو يهتم في تلك المرحلة بدراسة الأسباب الطبيعية، وكذلك الأسباب المعنوية التي تحتم اختلافًا في القوانين من إقليم لآخر. « فإذا كان من الصحيح أن سجية النفس وأهواء القلب تتنوع إلى الغاية في مختلف الأقاليم، فإن على الأقاليم أن تكون تابعةً لتنوع هذه الأهواء واختلاف هذه السجايا »[١].

ويبدأ مونتسكيو بتوضيح كيف يختلف الناس في طبائعهم باختلاف الأقاليم؛ حيث يرى أن الهواء البارد يقبض نسائج بدننا الخارجية، مما يزيد نابضها، ويساعد على رجوع دم الأطراف نحو القلب، وهو ينقص طول هذه النسائج فيزيدها قوةً، وعلى العكس يطلق الهواء الحار أطراف النسائج ويمدها فيضعف قوتها ونابضها، الأمر الذي يجعل الأقاليم الباردة أوفر حيويةً؛ فحركة القلب ورد الفعل من أطراف النسائج أكثر تنظيمًا، والدم أقوى اندفاعًا نحو القلب، ولا بد لتلك القوة البالغة نتائج كثيرة، كزيادة الثقة بالنفس، أي زيادة الشجاعة، وزيادة إدراك الإنسان لسمو شأنه، وبالتالي تخفيف رغبته في الانتقام، وزيادة سلامة في الرأي، وبالتالي زيادة الصرامة، ما يسفر عنه طبائع مختلفة[٢].

ولا شك أن تغير المناخ من البرودة إلى الحرارة يؤدي إلى نتائج عكسية لتلك التي سبق ذكرها، فرجل المناطق الحارة يشكو من ضعف عظيم في القلب، وبالتالي فهو لم يكن على استعداد لأيِّ عملٍ جريء؛ وذلك لفتور نفسه وهمته، وخشيته من كلِّ شيء، فهو يشعر بأنه لا يستطيع فعل أي شيء؛ لذا تجد شعوب البلاد الحارة هيابةً كالشيب، وشعوب البلاد الباردة باسلةً كالشبان[٣].

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (ص٣٩٣).

(٢) المصدر السابق (ص٣٩٤).

(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

ويبدو أن مونتسكيو قد تأثر بما ورد في مقدمة ابن خلدون، لا سيَّما في موضوع الأقاليم السبعة والذي يعد استنتاجًا خلدونيًّا - كما سبق أن أشارت الدراسة -؛ إذ يعترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم.

وهنا يتضح مدى تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية الحديثة، إلا أن أحدًا من رواد تلك الفلسفة الغربية لم يعلن صراحةً عن مدى الإسهام الفكري لفلاسفة الإسلام، وربما يرجع ذلك إلى عدم الاعتراف بالدور الذي لعبته الحضارة الإسلامية في تشكيل العديد من جوانب الحضارة الغربية وتحديد أهم ملامحها، لا سيما في الجانب الفلسفي والسياسي.

ويتطرق مونتسكيو إلى نظريته الأساسية « روح التشريع » بعد عرضه لكيفية اختلاف الناس وطبائعهم باختلاف الأقاليم، وذلك بالكشف عن الصلة التي تربط بين القوانين وأمزجة الشعوب واحتياجاتها، وهو يضرب المثل بشريعة الإسلام التي تحظر شرب الخمر ليصبح بذلك هو قانون إقليم جزيرة العرب، وكذلك القانون الذي كان يحرم على القرطاجيين شرب الخمر هو قانون الإقليم، والحق أن إقليم البلدين واحد تقريبًا، غير أن قانونًا كهذا لا يكون صالحًا في البلاد الباردة؛ حيث الإقليم يعتمد على تلبية احتياجات الأمة التي هي غير احتياجات الشخص، واحتياجات الأمة في تلك المناطق تتطلب استعمال المشروبات الروحية التي تمنح الدم حركةً سائغةً ونشاطًا هائلا[١].

« إن الاحتياجات المختلفة في مختلف الأقاليم هي التي أوجبت مختلف طرز الحياة، وهذه الطرز المختلفة هي التي أوجبت مختلف أنواع القوانين »[٢].

وإنني أرى أن مونتسكيو يخطئ حينما يمزج في أحكامه بين القوانين الإلهية والقوانين الوضعية، ويزداد خطؤه؛ إذ يضرب المثال بقوانين تحريم الخمر في الشريعة الإسلامية، وبالنسبة **للخطأ الأول** فثمة اختلاف جذري بين نوعي القوانين الإلهية والوضعية - كما سبق أن تبين - فالمشرِّع في الأولى هو اللَّه - تعالى - الذي يشرِّع القانون لصالح الإنسان الفرد والجماعة، وهو - سبحانه - الوحيد الذي يعلم

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (ص٤٠٦). (٢) المصدر السابق (ص٤٠٧).

كيف تتحقق تلك المصلحة، بينما القوانين الوضعية التي من صنع البشر قد تظن في الشر خيرًا وفي الخير شرًّا؛ أما **الخطأ الثاني** فهو يعتقد أن شريعة الإسلام - والتي يسميها في كتابه « شريعة محمد » - إنما هي شريعة إقليمية خاصة بإقليم جزيرة العرب، وهو فهم خاطئ لطبيعة تلك الشريعة العالمية، وبالتالي فإن قوانينها العامة غير مقيدة بإقليم معين دون الآخر.

ويتحدث مونتسكيو عن كيفية تأثير طبيعة الأرض في القوانين، فيرى أنه من الطبيعي أن تؤدي جودة الأرض في بلدٍ إلى الخضوع، فأهل الأرياف الذين يُؤلِّف منهم الجزء المهم من الشعب ليسوا كثيري الغيرة على حريتهم؛ وذلك لكثرة اشتغالهم وانهماكهم في شؤونهم الخاصة، فالأرياف الطافحة أرزاقًا إنما تخشى السلب وتخشى الجيش، بينما تتساوى لديهم جميع الحكومات، شرط أن يتوافر لهم الهدوء، وهكذا تكون حكومة الفرد غالبًا في البلدان الخصبة، وحكومة الجماعة في البلدان غير الخصبة[1].

ولعل الدافع الذي جعل مونتسكيو يربط مساحة الحرية بطبيعة الأرض، هو أن سكان المناطق الخصبة قد اعتادوا سخاء الطبيعة، وبالتالي فهم أقل قدرةً على التفكير والإبداع، فهم يمتلكون من بلادة الفكر ما يؤهلهم للخضوع لغيرهم.

ولعل وجود السهول هو أهم ما يميز تلك البلاد الخصبة، مما يؤدي إلى سهولة سيطرة الأقوى على تلك المناطق، ولا تعود بالتالي روح الحرية إلى حيث كانت. بينما يختلف الأمر في البلاد الجبلية؛ إذ إن وعورة التضاريس تجعل من الصعب السيطرة عليها، وتكون الحرية هي المتاع الوحيد الذي يستحق الدفاع عنه، ويحافظ الجبليون على حكومة أكثر اعتدالًا؛ لأنهم أقل عرضةً للفتح، ويسهل عليهم الدفاع عن أنفسهم؛ لذا تكون محاربتهم أكثر صعوبةً، والإقدام عليهم أعظم خطرًا، وتكون جميع القوانين التي توضع في سبيل سلامة الشعب أقل ضرورةً[2].

وترتبط القوانين أيضًا بنوعِ النشاط السائد الذي تتناول به الأمم عيشها، فلا بد للقوانين الخاصة بالشعوب التي تعتمد على التجارة والملاحة أن تكون أكثر اتساعًا

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (ص٤٨٩).

(٢) المصدر السابق (ص٤٩٠).

من القوانين الخاصة بشعوب تعتمد على زراعة أراضيها، ولا بد لهذا من قوانين أوسع مما لشعب يعيش من مواشيه، ولا بد لهذا الآخر من قوانين أوسع مما لشعب يعيش من صيده[١].

ويلاحظ مونتسكيو وظيفة المال وأهميته في عمليات التبادل الاقتصادي خصوصًا فيما يتعلق بالتجارة العالمية، ويبين أن شؤون المال والاقتصاد تؤثر على البنيان الداخلي للمجتمعات، وتطبعه بطابعٍ متميزٍ، وبعرفٍ خاصٍّ، وبنشاطٍ محددٍ، وينتهي من ذلك إلى أن القوانين تجب أن تضع في اعتبارها تلك العلاقات الاقتصادية.

فإننا نجد أساليب السلوك تحكم الصينيين[٢]، بينما تطغى القوانين على اليابان، وقديمًا كانت الأخلاق هي النظام في إسبارطة، وكذلك العادات القديمة مع مبادئ الحكومة، كانت تمثل النظام في روما[٣].

ومن الملاحظ أن هذه الروح العامة تظهر بوضوح باعتبارها حصيلة سبعة أسباب مختلفة، يعد واحدًا منها فقط هو سبب طبيعي (المناخ)، بينما باقي الأسباب تسيطر حسب شكل أو درجة الحضارة.

وإذا كانت تلك المبادئ تمثل الروح العامة عند مونتسكيو، فإن روح التشريع تفرض على المشرِّع تتبع تلك الروح العامة ما لم تناقض مبادئ الحكومة، فإذا وُجدت في العالم أمة ذات مزاج معتدل وبهجة في الحياة، وذوق وسهولة في نقل الأفكار - وجب ألا نحاول بالقوانين مضايقة أطوارها مطلقًا، أو تغيير أوضاعها، حتى لا تتأثر فضائلها بذلك التدخل السلبي[٤]. فإن قلب الروح العامة هو من الخطر كتغيير نظام خاص، بل هو أكثر[٥].

---

(١) مونتسكيو: روح الشرائع (ص٤٩٧).

(٢) في الصين يتعذر زوال أساليب السلوك، ففي مدارسها تُعلم هذه الأساليب كما تُعلم العادات، فضلًا عن أن النساء يُفْصلْن عن الرجال فصلًا مطلقًا، ويعرف الأديب من سهولة الأسلوب الذي يسلكه في أداء الاحترام، فإذا ما ألقيت هذه الأمور كتعاليم من قبل جهابذة متزنين مرةً واحدةً استقرت كمبادئ خلقية هنالك، وباتت لا تتبدل »، مونتسكيو: روح الشرائع (ص٥٤٤).

(٣) المصدر السابق (ص٥٣٤).

(٤) المصدر السابق (ص٥٣٥).

(٥) المصدر السابق (ص٥٤٣).

نستنتج من هذا القول: إنه ليس من المناسب تغيير الأخلاق وأساليب السلوك بالقوانين، فإن هذه الطريقة تتسم بالطابع الطغياني الاستبدادي، وإنما يمكن أن يحدث ذلك التغيير من خلال أخلاق وأساليب سلوك أخرى، وبالتالي فإن مفهوم الروح العامة يتصل - بشكل رائع - بالفكرة الأساسية للحرية السياسية (الموضوع المباشر للدستور الإنجليزي)، حينئذٍ نكتشف كيف تتبع الأخلاق وأساليب السلوك لدى شعب حر القوانين، لكي تجسد روحًا عامةً دون أن يحدث العكس[١].

أما الدين فيعطيه مونتسكيو أهميةً كبرى في المجتمع، ويقرر أنه ليس من وظيفة المشرِّع أن يفرض الدين على الشعب. وعلى الرغم من أن مونتسكيو يعتبر الدين النصراني أحسن وأعمق الأديان، إلا أنه يرى أن هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات؛ وذلك لأن الحالات الخاصة بكلِّ مجتمعٍ تحدد سمات الدين المقبول لديه؛ لذا فهو يقرر أن الدين الإسلامي يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين النصراني، فالنصرانية - كما يرى - بعيدة عن الاستبداد المحض؛ ذلك أن الإنجيل يبلغ من الإيصاء بالحلم ما يعارض معه الغضب الاستبدادي الذي ينتقم الأمير به لنفسه[٢].

ولم يكتفِ مونتسكيو بتلك العلاقة بين الدين وطبيعة الحكومات، فهو يرى أن قوانين الدين وتعاليمه يمكنها أن تصلح سلبيات النظام السياسي، وأن يدعم الدولة عندما تعجز قوانينها عن ذلك، فالدين يقوم بدور كبير إذا ما هزت الدولة حروب أهلية، فهو يعمل على بقاء الأمن والسلام الدائم في قسم من هذه الدولة على الأقل، وكان الإيليون لدى الأغارقة يتمتعون - ككهنة لأبولون - بسلام دائم، وفي اليابان تُترك مدينة مياكو المقدسة في سِلْمٍ أبدي، ويرجع الفضل في ذلك إلى الدين الذي يحفظ هذا النظام[٣].

ويستشهد مونتسكيو في هذا الصدد بتعاليم الدين الإسلامي قائلًا: « إذا ما وجدت عوامل حقد كثيرة في إحدى الدول وجب على الدين أن يقوم بوسائل كثيرة للتوفيق، كان العرب شعبًا قاطعًا للسابلة فيهن ويطغى غالبًا، فوضع النبي محمد ﷺ هذا

---

(١) راجع: جان شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية (ص٤١٦).
(٢) مونتسكيو: روح الشرائع (٢/ ١٩٨). (٣) المصدر السابق (٢/ ٢١٤).

القانون: ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وإنني أرى أن مونتسكيو في هذا الصدد يقرب من فهم روح الإسلام، ولكنه يناقض نفسه بذلك التفسير، فكيف يكون الدين الذي يدعو إلى الاتباع بالمعروف والأداء بالإحسان، هو نفسه الذي يناصر الاستبداد، ويحض عليه؟ قطعًا أمر غير منطقي؛ لأن مبادئ الاستبداد لا تراعي المصالح الإنسانية القائمة على مبادئ الأخلاق، وعوامل التيسير والتخفيف على الناس، وربما يرجع هذا التناقض إلى عدم فهم حقيقة الإسلام ككلٍّ، وجوهر تعاليمه.

من خلال ما سبق ذكره يتضح لنا أن المشروع الأساسي في فكر مونتسكيو السياسي هو « روح التشريع »، وبفضل ذلك المشروع أصبح هذا الرجل مفكرًا سياسيًّا ذائع الصيت، وامتدت شهرته لتغطي القرن التاسع عشر أيضًا ومطلع القرن العشرين، حتى إنه حجب أفكار أرسطو وتقسيماته لنظم الحكم، وصارت آراؤه محورًا لدراسات علم السياسة الحديث، بذلك أُهملت تقسيمات الحكومات التي كانت معروفةً خلال العصور القديمة والوسطى، وتعرضت لنقد الحكومات التي لا تحمي الحريات وتحافظ على حقوق مواطنيها، واشتدت الدعوة إلى القضاء على نظم الحكم الاستبدادي وبقايا الإقطاع؛ تمشيًا مع صعود النظام الرأسمالي الجديد، والمحافظة على الحقوق والحريات التي تتلائم مع أيديولوجيته[1].

ولعل من أهم الآثار لفلسفة مونتسكيو السياسية، والتي تجلت في مؤلفه « روح الشرائع » أنها تعد بدايةً لعصر جديد أطلق عليه اسم العصر الدستوري؛ حيث سيطرتْ فكرة تقييد السلطة بقصد إفساح المجال للحقوق الفردية والحريات العامة، حتى يمارس الأفراد حقوقهم وحرياتهم في جوٍّ من الأمن والاستقرار. والجدير بالذكر أن أفكاره أثرتْ تأثيرًا كبيرًا في بناء النظم السياسية، وأفرزت نظامينِ للحكم يعتبران الأكثر انتشارًا حتى عصرنا الحالي؛ وهما:

– النظام البرلماني: ويقوم على مبدأ الفصل المعتدل بين السلطات، مع وجود

(١) د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٣٨٣).

تعاون ورقابة متبادلة بينها، ويسود هذا النظام في المَلَكيات الدستورية وكذلك في الجمهوريات.

- النظام الرئاسي: ويرتكز على مبدأ الفصل التام بين السلطات، وقد أخذت الولايات المتحدة بهذا النظام متأثرةً بآراء مونتسكيو، لكن سير هذا النظام من الناحية العملية أدى إلى نشوء صور من التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية[١].

ويرجع الفضل إلى مونتسكيو في تقدم دراسة الظواهر السياسية؛ وذلك بسبب محاولته استخراج نظرة متماسكة ومتناسقة للواقع، مبنية على استقراء الوقائع والأحداث، وبعيدة كل البعد عن المنهج القياسي، فلقد حاول اكتشاف القوانين التي تحكم الظواهر السياسية، معتمدًا منهج الملاحظة الدقيقة والمنظمة، والقانون برأيه هو « العلاقة التي تحتمها طبيعة الأشياء ». وقد تمكن من تنسيق ملاحظاته وتنظيمها، فوضع نظرياته السياسية، والتي من أهمها نظرية فصل السلطات، التي استمدها من دراسته للنظام الدستوري البريطاني، وهي لا تزال القاعدة التي تقوم عليها معظم الدساتير في العالم، كما أنه صنّف أنواع الحكم إلى ثلاثة: جمهوري وملكي واستبدادي، وهذا التصنيف لا يزال يتبع حتى اليوم[٢].

إذن لم يترك مونتسكيو خلفه فلسفةً سياسيةً عميقةً بقدر ما ترك لنا منهجًا للفكر والسياسة على السواء، مما يدل على سعة أفقه، ونضوج عقله، وهو يستغل تلك الملكات في الكشف عن العلاقات الضرورية بين الأشياء، ومحاولة وضع قواعد أبدية، وحقائق خالدة.

لقد ترك هذا الرجل أكبر تأثير وأعمقه في الأجيال المعاصرة له واللاحقة، ولـم يمكث مؤلفه الرئيسي « روح الشرائع » أكثر من عامينِ حتى استنفد منه ما يزيد عن العشرين ألف طبعة، وسرعان ما ترجم مؤلفه هذا إلى الإنجليزية والألمانية والأسبانية والإيطالية وغيرها من اللغات الأجنبية، واطلع عليه سائر المثقفين، وأخذوه بالنقاش والجدال والشرح والنقد والتفسير[٣].

---

(١) د. محمد ربيع: الفكر السياسي الغربي (ص٣٨٣، ٣٨٤).

(٢) د. عصام سليمان: مدخل إلى علم السياسة (ص٤٥).

(٣) د. علي عبد المعطي: فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي (ص١٥٩).

الفَصْلُ السَّابعُ

روح التشريع في النظم السياسية الغربية الحديثة

ويشتمل على المباحث التالية:

* **المبحث الأول** : روح التشريع في النظام السياسي البريطاني.
* **المبحث الثاني** : روح التشريع في النظام السياسي الأمريكي.
* **المبحث الثالث** : روح التشريع في النظام السياسي السويسري.

تمهيد

شهد العالم الغربى الحديث العديد من النظم السياسية، وقد اختلفت تلك النظم فيما بينها؛ فمنها ما يجعل السلطة في يد فرد واحد وهو رئيس الدولة، ومنها ما يجعلها في يد مجلس الوزراء، وأيًّا كانت الفروق، فإن هناك فارقًا جوهريًّا وهو مدى تحقيق مبدأ الفصل بين السلطات الذي نادى به مونتسكيو، وقامت عليه فكرة « روح التشريع ».

ولقد اعتمدت الدراسة على ثلاثة نماذج من تلك الأنظمة، لكي توضح من خلالها مدى انسجام النظام السياسي للدولة، مع خصائص الدولة التي تميزها عن غيرها، سواء أكانت مرتبطةً بالموقع الجغرافي أم عدد السكان أم الميول والاعتقادات..

ويعد النموذج البريطاني هو النموذج الأول في هذا الفصل؛ لأنه يمثل المصدر الأساسي الذي استقى منه مونتسكيو آراءه وأفكاره حول « روح التشريع »، والذي تأثر به فيما بعد العديد من النظم السياسية الغربية.

أما النموذج الثاني فهو النموذج الأمريكي؛ لأنه يشمل أول دستور لدولة كبيرة قام على مبادئ عقلانية، وأصبح وحيًا وإلهامًا للدول الأوربية المستنيرة.

وأخيرًا النموذج الثالث وهو النموذج السويسري، الذي يعتمد على التعاون والاندماج بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية.

ولعل اختيار الدراسة لتلك النماذج الثلاثة يرجع إلى أنها تمثل ثلاثة اتجاهات مختلفةً لأنظمة الحكم، وهو النظام البرلماني والنظام الرئاسي ونظام الجمعية الوطنية.

وسوف توضح الدراسة مدى ارتباط كلِّ نظامٍ من تلك الأنظمة بالدولة التي ترعاه وتبني أفكاره وتطبقه، ومن خلال تلك العلاقة تتضح لنا روح التشريع.

* * *
* *
*

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

روح التشريع في النظام السياسي البريطاني

يعتبر النظام السياسي البريطاني من أكثر النظم الديمقراطية رسوخًا فى العالم؛ لأنه يتسم بمرونة كبيرة مكنته من التأقلم مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة؛ ولذلك جاء تطوره تدريجيًّا على مدى ما يقرب من عشرة قرون؛ حيث تعود الجذور التاريخية للنظام الحالي إلى بداية عهد وليم الفاتح على الأقل (١٠٦٦م)، وقد ساعد الموقع الجغرافي لبريطانيا وعدم تعرضها للاحتلال الأجنبي منذ ذلك التاريخ، على النأي بها بعيدًا عن الحركات والصراعات العنيفة التي شهدها التاريخ الأوروبي، مما ساعد بدوره على تعميق الإحساس بالهوية القومية المتميزة، وأدى ذلك كله إلى أن يتطور النظام البريطاني وفقًا للثقافة والتقاليد السياسية البريطانية[١].

ولقد ظهرت الحكومة الحديثة في عهد الملكة فيكتوريا من العام (١٨٣٧م - ١٩٠١م)، فخلال هذه الحقبة تغيرت الملامح الأساسية للدستور القديم غير المكتوب، بحيث أصبح في وسع الحكومة معالجة مشاكل مجتمع كان يتحول بشكلٍ متزايد نحو المدنية والتعليم والصناعة، ويميل إلى انتقاد التقاليد الجامدة[٢].

ومن ثم يلاحظ مدى استجابة النظام البريطاني لتلك الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك الموقع الجغرافي، مما يؤكد أن العلاقة بين النظام وتلك المتغيرات هي التي تشكل طبيعة ومبدأ الحكم في بريطانيا، وهو ما سوف توضحه الدراسة لاحقًا.

وعلى الرغم من قدم واستمرارية النظام السياسي البريطاني فإنه يخلو من دستور مدون، فدستور البلاد معظمه غير مكتوب يقوم على العادات والتقاليد والعرف،

---

(١) محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد: موسوعة العلوم السياسية، دار الوطن، الكويت (١٩٩٤م)، (٢/ ١٦٦٠).

(٢) أسعد مفرح وآخرون: موسوعة عالم السياسة، السياسة في المملكة المتحدة (إنكلترا)، Nobilis، بيروت، (١٩/ ٨٩).

ولكن لا يعني ذلك عدم وجود قواعد مكتوبة تنظم شؤون الحكم والحياة السياسية في بريطانيا، فهذا النوع من القواعد موجود لكنه ليس مدونًا في وثيقة واحدة جامعة (دستور)، وفشلتْ كل محاولات جمعها وتدوينها حتى الآن، وللقواعد الدستورية المكتوبة في النظام البريطاني مصدران:

الأول: يتمثل في مجموعة الوثائق التي أفرزتها الثورات البريطانية والحركات الشعبية المطالبة بمزيد من الحقوق، ومن أبرز تلك الوثائق وأكثرها شهرة وثيقة الماجنا كارتا (١٢١٥م)، ووثيقة الحقوق (١٦٨٩م)، وغيرها من الوثائق.

الثاني: يتمثل في مجموعة القوانين الصادرة عن البرلمان، وبالذات تلك المتعلقة بالإصلاحات السياسية التي أدخلت على النظام البريطاني عبر العصور وهي عديدة[١].

وبصفة عامة فإن العرف أسهم أكثر من أيٍّ قواعد مكتوبة في تشكيل وتطور النظام السياسي البريطاني، هذا وطول مدة الصراع على القوة بين الملك والبرلمان كان الطابع البرجماتي هو السائد في المجتمع الإنجليزي؛ فالشعب الإنجليزي لا تستغرق المواقف السياسية مشاعره، ولا تستولي عليه التزامات عقائدية وفلسفية، وإنما هو دائمًا مستعدٌّ للنظر في المسائل ذاتها، ويميل إلى الحلول العملية، ونتيجة لتلك السمة البرجماتية في سلوك الشعب الإنجليزي فهو يتعلق بالعرف الذي جاء كحلٍّ عملي للقضايا والمسائل، ووجد نسبةً عاليةً من الاتفاق العام حوله، فكان جديرًا بالاحترام[٢].

أ - النظام البرلماني الإنجليزي:

النظام البرلماني هو نوع من أنواع الحكومات النيابية، ويقوم على وجود مجلس منتخب يستمد سلطته من الشعب الذي انتخبه، ويطلق على المجلس المنتخب في النظام البرلماني البرلمان، ومن هنا جاءت تسمية هذا النظام[٣].

وترتبط تلك التسمية بالنظام الإنجليزي؛ حيث إن هناك خصائص للنظام الإنجليزي

---

(١) محمد ربيع وآخرون: موسوعة العلوم السياسية (١٩/ ٨٩).

(٢) دكتور عادل ثابت: النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية (٢٠٠١م)، (ص١٠٠).

(٣) د. ثامر كامل الخزرجي: النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، ط١، دار مجدلاوي، عمان (٢٠٠٤م)، (ص٢٥٤).

كلما توفرت في نظام ما (خارج بريطانيا) سُمي نظامًا برلمانيًّا[١].

ب - أثر التطور التاريخي في النظام السياسي الإنجليزي:

من الخطأ الاعتماد على الحاضر وحده عند دراسة النظام السياسي لأيٍّ بلد، وبخاصة النظام السياسي الإنجليزي، فإن هذا النظام إنما ظهر نتيجة تطور طويل، وثمرة تجارب عديدة، فكان للماضي البعيد تأثيره العميق في نظام الحكم بإنجلترا، **كما أن ثمة أحداثًا ثلاثةً كان لها تأثير عظيم في نظام إنجلترا السياسي،** وهي:

أولًا: الغزو الروماني: عندما غزا يوليوس قيصر إنجلترا عام (٥٥ق. م) وجدها مقسمةً إلى نحو عشرين مملكةً واتحادًا قبليًّا من القبائل المنتشرة آنذاك، وقد امتزج الرومان بالبريطانيين وأثروا فيهم، وكان أهم آثار الرومان: توحيد إنجلترا سياسيًّا، وخلق حكومة مركزية قوية فيها، ووضع الكثير من النظم السياسية والإدارية[٢].

ثانيًا: غزوات الشماليين: ويقصد بهم شعوب إسكندناوة وبحر البلطيق (أي السويديون والنرويجيون والدانيون)، وقد أدى هذا الغزو إلى براعة الإنجليز في تدوين القوانين، حتى نما وظهر القانون الإنجليزي العام « English Common Law »، وهو الذي يعد المصدر الأول من المصادر الرسمية للقانون في القرن الثالث عشر[٣].

ثالثًا: الفتح النورماندي[٤]: منذ أن انتصر وليم الفاتح على الإنجليز عام (١٠٦٦م)، أخذ التأثير الفرنسي العميق يبدو في النظم الإنجليزية الاجتماعية والسياسية، وقد ظهر التأثير العميق في النظام الإقطاعي وتطوره بإنجلترا؛ حيث قام تنظيم قواعد الحكم والسياسة هناك على أسس محلية، غير أنه يجب أن يلاحظ أن النظام الإقطاعي بإنجلترا لم يصل في وقت من الأوقات إلى درجة الجمود التي اتسم بها

---

(١) د. عادل ثابت: النظم السياسية (ص٩٩).

(٢) د. يعقوب محمد المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ (ص١٩٤).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) النورمان « Normans » اسم محرف من لفظ الشماليين « Northmen » الذين وفدوا من شمال أوروبا، واستقروا منذ عام (٩١١م) بوادي السين بفرنسا، وسميت البلاد التي استقروا فيها باسم نورمانديا « Normady »، وأصلهم الغالب من الدانيين (الدانمركيين)، راجع: د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام، هامش (ص١٩٥).

المجتمع الإقطاعي في فرنسا، والسبب في ذلك يرجع إلى احتفاظ إنجلترا بالكثير من قوانينها الوطنية، وقيام القانون العام « Common Law » مقام القوانين الإقليمية والتقاليد المحلية المتنوعة، والواقع أن القواعد الدستورية والسياسية التي أُرسيت في إنجلترا منذ القرن الثالث عشر اعُتبِرَتَ الأساس الذي قامت عليه النظم السياسية الحديثة هناك، وأهم تلك القواعد الدستورية كانت تتضمنها قديمًا الوثيقة المعروفة « بالماجنا كارتا »[١].

العهد الأعظم (الماجنا كارتا): « Magna Charta »:

هذا العهد يعد من الوثائق الدستورية التي تتضمن قواعد دستوريةً هامةً، وقد منح الملك جون هذا العهد للنبلاء، متعهدًا فيه أنه لن يفرض الضرائب دون موافقتهم، ومسلمًا بأنه ليس من حقِّه أن يسجن شخصًا، أو يوقِّع عليه عقوبة دون أن يبدى أسبابًا معقولةً تبررها، وهذا العهد الذي ظهر في إنجلترا في (١٥ يونيو عام ١٢١٥م) يمكن اعتباره الجد الأكبر لوثيقة إعلان الاستقلال في الولايات المتحدة الأمريكية[٢].

جـ - قيام البرلمان الإنجليزي:

يعد قيام البرلمان الإنجليزي الخطوة الدستورية الثانية - من الناحية التاريخية -؛ حيث قام الملك باستدعاء عدد من رعيته لتكوين برلمان عام (١٢٦٥م)، بيد أن قيام برلمان في إنجلترا لم يكن حدثًا غريبًا انفردتْ به الأمة الإنجليزية دون غيرها من الأمم الأوروبية أواخر القرن الثالث عشر؛ فقد انعقدت البرلمانات وقتئذٍ بمعظم دول أوروبا من أسبانيا إلى المجر[٣].

لكن أهم ما تميزتْ به إنجلترا عن غيرها هو تطورها الناجح في طريق الحكم البرلماني، واطراد هذا النجاح حتى العصر الحاضر، ويرجع الفضل في ذلك إلى الظروف التي أحاطتْ بإنجلترا نفسها وأولها قوة الملكية، على حين ظل كبار الإقطاعيين في الدول الأخرى (في أوروبا) على جانب من السلطة، بحيث استطاعوا أن يشنوا الحروب ضد الملوك من أجل المحافظة على استقلالهم، وهذا لم يحدث

---

(١) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام، هامش (ص١٩٥).

(٢) المرجع السابق (ص١٩٥، ١٩٦). (٣) المرجع السابق (ص١٩٦).

في إنجلترا، وقد ساعد عليه صغر حجم البلاد مما سهل قيام حكومة مركزية قوية، (بخلاف فرنسا وإسبانيا وألمانيا مثلًا؛ حيث حال اتساع المساحة ووعورة المواصلات فيها دون قيام حكم مركزي قوي)[١].

إذن يُعد ارتباط تلك الحكومة المركزية بمساحة الدولة لهو ترجمة عملية لمبدأ روح التشريع كما هو عند مونتسكيو، وبالتالي تختلف طبيعة الحكم في كلِّ دولةٍ حسب مساحتها وعدد سكانها، وهو ما ينطبق على الدولة الإنجليزية.

وهناك العديد من العوامل التي جعلتْ إنجلترا تقترب من النظام البرلماني بشكلٍ أفضل؛ منها عدم التأثر بالنظام الطبقي، فالمجتمع الإنجليزي لم يكن يتألف من طبقات تترفع كل منها وتتعالى على غيرها، ولم يفعل نبلاء إنجلترا ما فعله نبلاء دول أوروبا من الإعراض عن الاشتغال بالتجارة والأعمال البحرية، بل شاركوا فيهما بنصيبٍ مما قوّى من ترابط المجتمع وتماسكه[٢].

ومن الملاحظ أن تطور البرلمان الإنجليزي - بل تطور النظام السياسي كله - لم يتم دائمًا في هدوء وفي خطوات سليمة متزنة؛ إذ الواقع أن حركة المطالبة بالإصلاح النيابي كانت تزداد أحيانًا، حتى لتوشك أن تتحول إلى ثورة، وبالفعل حدثتْ ثورة عام (١٦٤٨م) بسبب تعسف العرش والتعنت في منح البرلمان حقوقه، وأُعدِم الملك « شارل الأول » في تلك الثورة، وتولى « كرومويل » رياسة « جمهورية إنجلترا » حتى عام (١٦٥٨م) وأُلغي مجلس اللوردات، وقد عادت الملكية بعد إعلان احترام حقوق البرلمان، وقد تأكد هذا في إعلان قانون الحقوق « Bill of Rights » في عام (١٦٨٩م)[٣].

ومن الجدير بالذكر أن مؤسسات النظام السياسي الإنجليزي نشأت نشأةً واقعيةً، (مؤسسة: الملك - البرلمان بمجلسيه اللوردات والعموم - الوزارة).

ففي العصور الوسطى، وعلى أثر اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وتفتت السلطة فيها، جاءت ظاهرة الإقطاع التي تعني أن كلَّ أميرٍ إقطاعي يمارس سلطته

---

(١) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام (ص١٩٦).

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) المرجع السابق (ص١٩٦، ١٩٧).

على ما يملكه من أرض، ثم سعى كل أمير إقطاعي لتجميع السلطة في يديه بالقضاء على الأمراء الآخرين، فجاءت على أثر ذلك ظاهرة تركيز السلطة في يد أمير واحد على قطعة أرض شاسعة في أوروبا وعلى حساب الأمراء الآخرين[١].

إنها ظاهرة « الملكية » (التي ظهرت في بريطانيا - فرنسا ...)، والتي على مقتضاها أصبح الملوك على درجة من القوة الفعلية، التي مكنتهم من الانفراد بممارسة مظاهر السلطة في الداخل وفي الخارج، ودون مشاركة من الأمراء الإقطاعيين السابقين، فجاءتْ تبعًا لذلك ظاهرة « الدولة البيروقراطية » بموظفيها، وجيشها الدائم، وضرائبها المنظمة؛ حيث جاء الملوك بموظفين يديرون أمور الدولة باسمهم ولحسابهم، وهكذا نشأ « الملك » كمؤسسة سياسية في بريطانيا - كغيرها من الدول الأوروبية آنذاك - نشأةً تاريخيةً واقعيةً صرفةً[٢].

هذا ورغم تركيز السلطة في يد « الملك » في بريطانيا، إلا أن ذلك لم يقضِ نهائيًّا على قوة الإقطاعيين، فحينما اتجه إليهم الملك بفرض الضرائب عليهم (لتمويل الجيش والدولة الناشئة)، أصروا على عدم دفع الضريبة إلا بمجلس منهم يقر تلك الضريبة ويراقب صرفها، فنشأ لذلك « مجلس اللوردات » نشأةً ماليةً[٣]. ومع قيام عصر النهضة في أوروبا ونمو الطبقة البرجوازية وثرائها، اتجه الملك بفرض الضرائب على هذه الطبقة القادرة، فدخلت تلك الطبقة في صراع مع الملك وأصرَّت على عدم دفع الضرائب إلا بقانون يقره مجلس خاص بها ويراقب صرفها، فنشأ لذلك « مجلس العموم » نشأةً ماليةً في بادئ الأمر (حال مجلس اللوردات)، وأصبح البرلمان الإنجليزي مُكوَّنًا من مجلسينِ؛ هما: مجلس اللوردات ومجلس العموم، والتي كانت نشأتهما ماليةً، ثم تطورتْ سلطات البرلمان الإنجليزي من كونها سلطاتٍ ماليةً بحتةً إلى كونها سلطاتٍ سياسيةً تشريعيةً، ومن ثم فإن نشأة البرلمان الإنجليزي بمجلسيه كانت نشأةً تاريخيةً صرفةً[٤].

« وكذلك الحال بالنسبة للوزارة، فهي كمؤسسة سياسية نشأتْ نشأةً واقعيةً أيضًا

---

(١) د. عادل ثابت: النظم السياسية (ص٨٧).
(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٣) المرجع السابق (ص٨٨).
(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

(إلى جانب الملك)، فقد نشأت نتيجةً لعرف بريطاني سائد مفاده أن « الملك » ذاته مصونة مقدسة لا تُمَسّ، وهو لذلك لا يُسأل أمام أحد، فنشأت الوزارة تاريخيًّا لكي تُسأل بدلًا من الملك عن وظيفة التنفيذ أمام البرلمان »[١].

من هنا يمكن القول: إن النظام الإنجليزي بكلِّ ما يشمل من مؤسسات كانت نشأته واقعيةً صرفةً، بل إن واقع ذلك النظام كان مصدر إلهام فلاسفة الغرب الحديث في أفكارهم السياسية، لا سيما فكرة الفصل بين السلطات التي اشتهر بها « مونتسكيو »، وفكرة سيادة الأمة عند « جون لوك ».

د - روح التشريع في النظام البرلماني الإنجليزي:

إذا أردنا أن نختار وصفًا موجزًا للنظام البرلماني يميزه عن الأنظمة النيابية الأخرى، لقلنا: إنه يتميز بالمرونة السياسية وبتحقيق التوازن والانسجام بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية، وبذلك يقوم التعاون بينهما. وهو في ذلك يختلف عن نظام الجمعية النيابية الذي يقوم على المزج بين السلطتينِ، ويختلف أيضًا عن النظام الرئاسي الذي يقوم على الفصل التام بينهما[٢].

إن ما يتسم به النظام البرلماني هو كيفية تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية، فهو لا يفصل بين السلطتينِ أو يدمج بينهما، ولكنه يعكس وجود تعاون وتداخل بينهما، فأعضاء السلطة التنفيذية هم في نفس الوقت أعضاء في البرلمان، ومن ثم فإن هذا النظام يقوم على أساس التوازن والمساواة والتعاون بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية[٣].

إذن يعتبر هذا النظام أحد تطبيقات الديمقراطية النيابية، وهو يقوم على الفصل المرن بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية[٤].

---

(١) د. عادل ثابت: النظم السياسية (ص٨٨).

(٢) د. عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط٤، دار القلم، القاهرة (١٩٦٦م)، (ص٣١٣).

(٣) د. مصطفى عبد اللّه خشيم: موسوعة علم السياسة، ط٢، الدار الجماهيرية، ليبيا (٢٠٠٤م)، (ص٤٦٣).

(٤) محمد ربيع وآخرون: موسوعة العلوم السياسية (ص٥١٩).

وبالنسبة للسلطة التشريعية وعلاقتها بروح التشريع نجد أن البرلمان هو الذي يتولى السلطة التشريعية في إنجلترا، وهو يتألف من مجلسين: مجلس العموم ومجلس اللوردات، ومنذ قيام البرلمان الإنجليزي في عام (١٢٩٥م)، ونظامه وتشكيله في تطور مستمرٍّ على مدى ما يقرب من سبعة قرون، وذلك بهدف المواءمة بينه وبين ظروف البلاد وتطور المجتمع[١].

ولقد قَبِلَ الملك « هنري الخامس » في سنة (١٤١٤م) طلب أعضاء البرلمان بعدم إصدار أيِّ قانونٍ إلا بعد موافقتهم، ومنذ هذا الوقت جرى العرف أن يقدم النواب مشروعات القوانين بدلًا من الشكاوى والالتماسات، ولم يكن البرلمان يتألف منذ البداية من مجلسين بالشكل الحالي، بل كانت بداية هذا التقسيم في منتصف القرن الرابع عشر، حين أخذ الأشراف ورجال الدين يجتمعون معًا في مجلس واحد هو مجلس اللوردات، بينما اجتمع الفرسان ونواب الأقاليم في مجلس آخر (مجلس العموم)، أما قبل ذلك فكانوا يجتمعون في جمعية واحدة[٢].

وإنني أرى أن ذلك التطور الذي طرأ على البرلمان الإنجليزي إنما يجسد مدى التفاعل مع الأحداث السياسية والاجتماعية، وبالتالي فإن هذا النظام التشريعي يمثل انعكاسًا حقيقيًّا لتاريخ الدولة البريطانية، وهو ما يؤكده مونتسكيو في « روح التشريع »، حينما يذكر مدى تأثير تطور الواقع الاجتماعي والسياسي في شكل الحكومات وأنظمتها السياسية.

إن أبرز ما حَدَثَ من تطور في حياة البرلمان الإنجليزي، إنما جاء عقب الثورة التي قامتْ ضد الملك جيمس الثاني عام (١٦٨٨م)؛ حيث رسخت معالم النظام البرلماني في شكل بناء دستوري متناسق، تستند فيه الملكية إلى السلطة التشريعية ممثلةً في البرلمان، ويتميز هذا البرلمان في نفس الوقت بمظهر السمو والسيادة الذي يجعل الوزارة مسؤولةً أمامه[٣].

---

(١) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام (ص١٩٨).

(٢) l.w. White and W.D. Hussey : Government in Great Britain, Cambridge , The university press, ed , . 1966, p .32 .

(٣) Ibid p.34

أما بالنسبة للسلطة التنفيذية نجد أن بقدر تعلق الأمر بتوزيع الاختصاصات بين السلطات فهو مرن غير جامد، فمع قيام السلطة التشريعية لوظيفة التشريع فإن للسلطة التنفيذية الحق في اقتراح القوانين - حسب الحاجة والمصلحة العامة - والاشتراك في مناقشتها أمام البرلمان، ومن جهة أخرى على الرغم من أن وضع السياسة العامة للدولة هو من اختصاص السلطة التنفيذية، فإن السلطة التشريعية تملك حق مناقشة هذه السياسة وإبداء الرأي فيها، وكذلك فإن للسلطة التشريعية الحق في مراقبة أعمال السلطة التنفيذية، والتصديق على ما تعقده من اتفاقيات[١].

من خلال ما سبق ذكره يمكن القول: إن النظام البرلماني الإنجليزي يعتمد على مبدأ الفصل بين السلطات، لكن ليس بالشكل التقليدي كما عرفته الفلسفة السياسية، وإنما يعود نجاح هذا النظام إلى تنظيمه للعلاقة بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية، وذلك بالاعتماد على مبدأ روح التشريع الذي يظهر على هيئة الفصل المرن بين السلطات، بشكلٍ يحقق التوازن والتعاون.

« وإذا كان النظام البرلماني قد وُلد في إنجلترا، فما لبث أن أخذت به العديد من دول العالم وقررته في دساتيرها، فأخذتْ به فرنسا وإيطاليا وبلجيكا، وبعض الدول العربية »[٢].

* * *
* *
*

(١) د. ثامر الخزرجي: النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة (ص٢٥٤).

(٢) المرجع السابق (ص٢٥٩).

المَبْحَثُ الثَّانِي

روح التشريع في النظام السياسي الأمريكي

الولايات المتحدة الأمريكية جمهورية دستورية ديمقراطية نيابية، يتولى السلطة التشريعية فيها « الكونغرس »، وهو يتألف من مجلس الشيوخ والنواب، ومقره العاصمة واشنطن[١].

وبدعوة من مجلس الكونغرس، راحت الولايات الأمريكية تنشئ نظمها ومؤسساتها الجمهورية على أساسٍ من المبادئ التي نادى بها العقد الاجتماعي لروسو، وكذلك النظريات التي قال بها مونتسكيو، وقد اتسمت تلك النظم والمؤسسات بالروح الديمقراطية بالرغم من قلة عدد سكانها، في بلاد كانت فيها الملكية العقارية هي التي تولي صاحبها حق الاقتراع[٢].

وتقوم السياسة الأمريكية على النظام الرئاسي، وهو ذلك النظام القائم على مبدأ فصل السلطات « Separation of Power »؛ حيث تتمتع فيه السلطات الثلاث سواء أكانت تشريعية أم تنفيذية أم قضائية باستقلالية عن بقية السلطات الأخرى[٣].

« وتستند الفلسفة التي يقوم عليها النظام الرئاسي الأمريكي إلى عدم وجود سلطات مطلقة لأيٍّ فرعٍ من فروع الحكومة القائمة، وبالتالي فإن النظام السياسي يعكس وجود ما يُعرف بالحكومة المحدودة السلطات « Limited Government ». إذن يلاحظ أن الفلسفة التي يقوم عليها ذلك النظام الرئاسي ترتكز على عدم تمكين أي من السلطات الثلاث من سلطات مطلقة، بقصد قيام حكومة محدودة أو مقيدة، لا يسعى أعضاؤها إلى امتلاك نفوذ غير مخول من قبل الدستور، ولكن ينصب جلّ اهتمام هؤلاء الأعضاء على إعادة انتخابهم خلال الانتخابات العامة والدورية »[٤].

---

(١) أسعد مفرح وآخرون: موسوعة علم السياسة، الديمقراطية: Nobilis، بيروت، بدون تاريخ (١٥/ ٩٩).

(٢) المرجع السابق (ص١٠٤).

(٣) د. مصطفى خشيم: موسوعة علم السياسة (ص٤٨٥).

(٤) المرجع السابق (ص٤٨٥، ٤٨٦).

لقد استعان واضعو هذا الدستور بالمبادئ التي نادى بها مونتسكيو، لا سيما مبدأ الفصل بين السلطات تفاديًا للحكم الاستبدادي، وتجنبًا لتلك الفوضى التي تفضي بالبلاد إلى الضعف والوهن، وتئول بالتالي إلى وقوعها تحت سيطرة الأجنبي.

ومن هنا يمكن القول: إن الدستور الأمريكي أول دستور محرر أو مكتوب تضعه دولة كبيرة قام على المبادئ العقلانية، وتشبع - أسوةً بوثيقة إعلان الاستقلال - بمبادئ وأفكار الفلاسفة الفرنسيين وعلى رأسهم مونتسكيو، وبالتالي فقد أصبح هذا الدستور مصدر وحي وإلهام للدول الأوروبية المستنيرة[١].

أ - روح التشريع في النظام الدستوري الأمريكي:

إن الجماعات بصفة عامة عرضة للتغير والتبدل على مَرِّ الزمن وكرّ السنين، والدساتير التي يجب أن تحافظ على المبادئ العامة، يجب أن تكون قابلةً للتكيف وفقًا للظروف المستحدثة، فالدستور إذن قابل للتوافق والانسجام، ويمكن بالتالي إدخال تعديلات عليه، وتعديل الدستور يجب أن يتقدم بمشروعه ثلثا عدد الولايات، والتعديل يصبح جزءًا مكملًا للدستور إذا ما أقرته ثلاثة أرباع الولايات، من قبل هيئات خاصة تنتخب لهذه الغاية[٢].

وكما هو الحال في معظم الدول الحديثة، فإن البنية الأساسية لنظام الحكم الأمريكي يقوم على دستور الولايات المتحدة المكتوب، الذي تمت صياغته في عام (١٧٨٧م)، والمصادقة عليه عام (١٧٨٨م)، وبدأ العمل به عام (١٧٨٩م)، وكما سبقت الإشارة، فهو أقدم دستور مكتوب في العالم ما زال نافذًا[٣].

وإنني أرى أن الدستور الأمريكي كان مرآةً صادقةً تنعكس فيها حالة المجتمع الأمريكي وأوضاعه السياسية والاجتماعية..، مما يدعو إلى القول: إن روح التشريع قد ظهرتْ بشدة في ذلك الدستور؛ نظرًا لتكيفه وانسجامه مع ظروف الدولة والمجتمع الذي نشأ فيهما ومن أجلهما.

---

(١) أسعد مفرح وآخرون: موسوعة السياسة، الديمقراطية (ص١١٧).

(٢) المرجع السابق (ص١١٥).

(٣) المرجع السابق (ص١١٩).

ويمكن البرهنة على ذلك القول من خلال التعديلات، والتغيرات التي طرأت على الدستور الأمريكي دون المساس بجوهره، والتي كان الغرض منها هو الحفاظ على حالة التوافق والانسجام بين الدستور ونظام الحكم القائم.

وبالنظر في شكل الدستور الأمريكي الحالي، نجده يختلف بالطبع عن دستور سنة (١٧٨٩م) في العديد من الوجوه المهمة، فقد سبق وعُدل (٢٦) مرة كان آخرها في عام (١٩٧١م)، حين خفض سن الانتخاب إلى (١٨) سنة، ومن أهم التعديلات التي جرت: التعديلات العشرة الأولى، وهي المعروفة بشكل جماعي « بميثاق الحقوق Bill of Rights »، وهي قائمة حقوق الأفراد التي لا يحق للحكومة القومية أن تحرمهم منها، ومن ضمن هذه الحريات، حرية الكلام، والصحافة، والدين، والإجراءات القانونية الصحيحة التي تضمن للمتهمين محاكمةً عادلةً، والتعديل الرابع عشر الذي تمت المصادقة عليه بعد الحرب الأهلية مباشرةً، والذي يجعل الجنسية القومية أعلى من جنسية الولاية بموجب الدستور[١].

ومن التعديلات الرئيسة الأخرى التعديل الذي حَرَّم الرقّ، وضمان حرية التصويت للعبيد السابقين، وللنساء، وتحديد فترة حكم الرؤساء بمرحلتينِ انتخابيتينِ، وتوضيح الظروف التي يمكن استبدال الرئيس فيها، وحتى مع هذه التعديلات، بقيت العناصر الرئيسة لدستور (١٧٨٩م) نافذةً، بالتالي إذا كانت الديمومة علامةً على قوة الدستور، فإن دستور الولايات المتحدة هو أقوى الدساتير الوضعية في التاريخ[٢].

ولا يقتصر النظام الدستوري الأمريكي على كلمات الدستور فحسب، بل إن هناك العديد من العادات والتقاليد التي تدخلتْ في نظام الحكم، وغيرت من طريقته دون تغيير كلمة واحدة في الدستور، **ومن أمثلة ذلك**: إضافات المراجعة التشريعية، وتطور الأحزاب السياسية، والتحول في عملية اختيار الرئيس، من عملية اختيار تتم خلف أبواب مغلقة وتقوم بها مجموعة صغيرة من أصحاب السلطة، إلى انتخابات شعبية عامة وعلنية يشارك فيها جميع المواطنين[٣].

---

(١) أسعد مفرح وآخرون: موسوعة السياسة، الديمقراطية (ص١١٩).

(٢) المرجع السابق (ص١٢٠).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

ومن هنا ترتبط التقاليد والعادات ببنود الدستور الأمريكي، بشكل يحقق التوافق والانسجام مع النظام الدستوري، وبالتالي تتحقق روح التشريع بصورة واضحة في هذا المجال.

ب - روح التشريع في النظام الرئاسي الأمريكي:

يقوم النظام الرئاسي على أساس مبدأ الفصل بين السلطات، فتتولى كل سلطة الوظيفة المسندة إليها باستقلالية، وبالرغم أن كلا النظامينِ الرئاسي والبرلماني نوعٌ من أنواع النظام النيابي، الذي يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات، **إلا أنهما يفترقان عن بعضهما من ناحيتينِ رئيسيتينِ:**

الناحية الأولى: لا يمكن الأخذ بالنظام الرئاسي إلا في الدول الجمهورية، على خلاف النظام البرلماني الذي يمكن الأخذ به في الدول الملكية والجمهورية على السواء، والسبب في عدم إمكانية الأخذ بالنظام الرئاسي في الدول الملكية يعود في الواقع إلى تركز السلطة بموجب هذا النظام بيد رئيس الدولة وحده، وعلى خلاف ذلك بما أن الذي يمارس السلطة التنفيذية من الناحية الفعلية في النظام البرلماني هو مجلس الوزراء المنبثق من البرلمان المنتخب من قبل الشعب، فلا فرق في أن يكون رئيس الدولة ملكًا أو رئيسًا للجمهورية ما دامت الوزارة مسؤولةً أمام البرلمان، وما دام رئيس الدولة لا يستطيع العمل بمفرده وإنما بواسطة وزرائه[١].

وإنني أرى أن ارتباط النظام الرئاسي بالدول الجمهورية، وعدم صلاحيته للدول الملكية، لهو ترجمة عملية لما ذهب إليه مونتسكيو في « روح الشرائع »، حينما وضح مدى التوافق والانسجام الذي يجب أن يتوافر في طبيعة ومبدأ الحكم مع نظام الدولة.

الناحية الثانية: إن درجة الفصل بين السلطات تختلف في النظام الرئاسي عنها في النظام البرلماني؛ لأن النظام الرئاسي يقوم على أساس الفصل - إلى أقصى درجة ممكنة من الناحية النظرية - بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية، فتمارس كل منها الوظيفة المسندة إليها باستقلال عن الأخرى، وعلى العكس من ذلك تكون السلطات

---

(١) د. ثامر الخزرجي: النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة (ص٢٥٩).

في النظام البرلماني منفصلةً عن بعضها انفصالًا جزئيًّا، وتملك كل منها الوسائل التي تستطيع بواسطتها محاسبة ومراقبة الأخرى[١].

ويمكن الكشف عن روح التشريع في النظام الرئاسي الأمريكي من خلال ارتباط ذلك النظام بهذا البلد، ولا يمكن التعرف على ذلك إلا عن طريق فهم الأسباب والظروف التي أدت إلى نشأة النظام الرئاسي وتطوره، إلى أن وصل إلى صورته الراهنة:

١ - العوامل الجغرافية:

ربما يظهر أن العلاقة بين الناحية الجغرافية للولايات المتحدة وبين نشأة النظام الرئاسي بها هي علاقة بعيدة أو منعدمة، ولكن الواقع غير ذلك، فإن المساحة الشاسعة للولايات المتحدة الأمريكية كانت عاملًا هامًّا مؤثرًا عند وضع نظام الحكم الأمريكي، فقد كان هدف واضعي ذلك النظام ليس مجرد الارتباط، ربط الولايات المكونة للاتحاد برباط اسمي ضعيف، بل كان ما يسعون إليه هو خلق سلطة تنفيذية مركزية قوية تجعل الاتحاد حقيقةً ماثلةً، وأيضًا فقد كانت تقوية نفوذ الرئيس وجعل هذه السلطة المركزية في يديه أملًا قوميًّا؛ حيث اعتبر الرئيس هو رمز تحقيق هذه الوحدة بين الولايات، وإذا كان عددها ثلاث عشرة عند نشأة الدولة فإن قوة الرئيس وزعامته كفيلان بجذب المزيد من الولايات للانضمام إلى الاتحاد[٢].

٢ - العوامل التاريخية:

إن الرجوع إلى التاريخ السياسي الأمريكي، يظهر لنا أن النظام الرئاسي قد تشكل ووصل إلى صورته الحالية نتيجة التجارب الكثيرة والمتتالية التي مرتْ بها تلك البلاد، وتعرض لها حكامها، فكثيرًا ما كان يحدث أن المنصب الرئاسي والرجل الذي يشغله يتكيفان تبعًا لمناخ العصر الذي يوجدان فيه، فعصر الهدوء السياسي في الداخل والسلام في الخارج يختلف عن عصر الأزمات، والحروب كانت من عوامل قوة النظام الرئاسي وشموخ بنيانه[٣].

---

(١) د. ثامر الخزرجي: النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة (ص٢٦٠، ٢٦١).

(٢) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام (ص٢٣١).

(٣) المرجع السابق (ص٢٣٢).

٣ - **العوامل الاجتماعية:**

كان رعايا الولايات المتحدة الذين أسهموا في وضع النظام الرئاسي الأمريكي حريصين على حقوقهم وحرياتهم، وفي نفس الوقت فخورين بأصولهم؛ ولذلك نلمس دائمًا هذين الأثرينِ في شتى مناحي الحياة السياسية الأمريكية؛ وهما: الحرص على الحرية والحرص على القوة. ويعتقد بعض الباحثين والفقهاء السياسيين أن الأمريكيين قد تأثروا تأثرًا عميقًا - من الناحيتينِ الاجتماعية والسياسية - بآراء ونظريات الفيلسوف الإنجليزي جون لوك في الحكومة والحقوق الطبيعية والحريات، وقد أنتج هذا التأثير وضع النظام الرئاسي بتكوينه الذي أشار إليه الدستور[١].

٤ - **شخصيات الرؤساء الأمريكيين:**

إنه لا يمكن إغفال دور الرؤساء الأمريكيين في تشكُّل هذا النظام، والوصول به - بالتطور التدريجي - إلى وضعه الحالي، فالكثير من مميزات النظام الرئاسي إنما يرجع في الواقع إلى الرؤساء الأمريكيين، وإلى نظرياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفلسفاتهم المختلفة؛ فبعض الرؤساء مثل: وليام تافت، وكالفن كوليج قد رأوا الرئاسة أكثر تحققًا في وضع القواعد الإدارية، وإظهار قوة سيطرة القانون، وسيادة مبادئه ونصوصه. بينما رأى رؤساء أمريكيون آخرون؛ مثل: أبراهام لنكولن، وودرو ويلسون، وروزفلت الأول، وروزفلت الثاني أن النظام الرئاسي يعني منصبًّا (مركزًا)، يتطلب قيادةً قويةً وممارسة سلطات واسعة (غير محددة) حينما يكون ذلك ضروريًّا. وقد وُصف أصحاب الاتجاه الأول بالضعف و التراخي، بينما وُصف الرؤساء الآخرون بأنهم من مجموعة الرؤساء الأقوياء[٢].

ولا يستطيع أحد أن يقول بأن: تأثير شخصية الرئيس الأمريكى لا يعدو فترة حكمه، وأن ذلك التأثير لا يمتد إذن إلى النظام الرئاسي. فإن ذلك ليس صحيحًا؛ لأن الرئيس في النظام الرئاسي يمارس عددًا واسعًا من الاختصاصات والسلطات، بعضها فقط يستند إلى نصوص الدستور، ولكن البعض الآخر يعتمد على التقاليد

---

(١) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام (ص٢٣١).

(٢) المرجع السابق (ص٢٣٣).

والعادات والعرف، ويعتمد أيضًا على ما وصل إليه من الرؤساء السالفين بالنسبة لطبيعة المنصب نفسه[١].

ويُعتبر الرئيس في النظام الرئاسي رمز السلطة التنفيذية؛ حيث إنه يتمتع بمرونة ملحوظة في اختيار وزرائه، ولا يشترط فيه أن يتقيد بآرائهم؛ لأنهم مجرد مستشارين له، والوزراء في النظام الرئاسي مجرد سكرتاريين ورؤساء للإدارات المختلفة، ولا يمكن أن يجمعوا بين الوظيفتينِ التنفيذية والتشريعية كما هو الحال في النظام البرلماني[٢].

ولا تستطيع السلطة التشريعية أن تجبر رئيس الدولة على عزل أحد سكرتارييه؛ لأن ذلك يعد تدخلًا من قِبل السلطة التشريعية في شؤون السلطة التنفيذية، وهذا ما يتعارض مع مبدأ الفصل بين السلطات إلى أقصى حد ممكن الذي يقوم عليه النظام الرئاسي[٣].

كما أن الرئيس - وهو صاحب السلطة التنفيذية - يستطيع وهو يقوم بتنفيذ القوانين التي يصدرها الكونجرس أن يُحمِّل نصوصها مقاصد لم تكن ترد على ضمير الكونجرس عند وضعها، وهذا ما يحدث فعليًّا، فالرئيس في تنفيذه للقوانين يلتزم بشدة بالمقاصد التي كانت من وراء هذه القوانين، وذلك من خلال الأعمال التحضيرية، ومحاضر جلسات المناقشة، وهذا من قبيل التعاون الفعلي لحسن سير النظام، وضمانًا للمصالح العليا للدولة[٤].

ومن هنا يكون رئيس الدولة في النظام الرئاسي أداةً قويةً لتنفيذ روح التشريع؛ نظرًا لمساحة الحرية التي يتمتع بها، فهو غير ملزم بتطبيق نصوص القوانين إذا ما تعارضت مع المصلحة العامة، أو اختلفت مع أيديولوجية النظام.

من خلال ما سبق ذكره يمكن القول: إن النظام الرئاسي الأمريكي، وما يترتب عليه من قوانين، قد تَشكَّل بصورته الحالية من خلال عوامل جغرافية وتاريخية واجتماعية،

---

(١) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام (ص٢٣٣، ٢٣٤).

(٢) د. مصطفى خشيم: موسوعة علم السياسة (ص٤٨٧).

(٣) ثامر الخزرجي: النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة (ص٢٦١).

(٤) د. عادل ثابت: النظم السياسية (ص١١١).

وكذلك أدَّت شخصيات الرؤساء دورًا هامًّا في تحديد ملامح هذا النظام وتوضيح ماهيته بدقة. وبالتالي فإن النظام الرئاسي الأمريكي لا يصلح إلا لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية؛ لأنه من وحي الأوضاع الجغرافية والتاريخية.... الخاصة بتلك البلاد، وهو المبدأ الذي قامتْ عليه روح التشريع، فالقوانين - كما يرى مونتسكيو - التى تُسَنُّ لشعب من الشعوب يجب أن تُستوحى من أوضاعه الخاصة، بحيث لا تصلح قوانين أمة لأمة أخرى.

* * *
* *
*

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

روح التشريع في النظام السياسي السويسري

يعد النظام السياسي السويسري نظامًا ديمقراطيًّا برلمانيًّا ذا طبيعة خاصة، تختلف عن النظم الرئاسية أو البرلمانية التقليدية، وهو نظام صاغته صراعات عرقية ودينية ولغوية، استمرت عدة قرون قبل أن تنصهر الأمة السويسرية في دولة فيدرالية محايدة ومتعددة اللغات؛ حيث يتحدث ٩٥٪ من شعبها الألمانية، و ١٨٪ يتحدثون الفرنسية، و ١٢٪ يتحدثون الإيطالية(١).

« وفي هذا النظام تتركز الوظيفتانِ السياسيتانِ في يد البرلمان (الجمعية الفيدرالية)، وهي تتكون من مجلسينِ: **أحدهما**: يمثل الولايات (الكنتونات) ويسمَّى مجلس الدويلات. وآخر: يمثل الأمة مجتمعةً (بصرف النظر عن الولايات) ويسمَّى مجلس الأمة. والمجلسانِ نيابيانِ، وكلاهما يمارس وظيفته منفردًا، فيما عدا الحالات التي نص عليها الدستور أن تُتخذ القرارات في شأنها في جلسة مشتركة »(٢).

ويقوم النظام السويسري على فكرة التعاون الكامل بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية، وبشكلٍ يفوق أي نظام برلماني آخر، لدرجة أنه لا يوجد في هذا النظام ما يبرر أصلًا فكرة طرح الثقة بالحكومة داخل البرلمان؛ لأن السلطة التنفيذية لا تقوم عمليًّا باتخاذ أيِّ مبادرةٍ إلا بعد التشاور المسبق والمتواصل مع السلطة التشريعية(٣).

وتضم سويسرا الآن - في الجملة - ما يقرب من (٣١٠٧) قرية وبلدة، والواقع أن القرية تعد النموذج الأصيل للنظام الديمقراطي، ففي ذلك المجتمع الصغير (في القرية) يكون الميدان صالحًا تمامًا للممارسة الديمقراطية في أعمق صورها، أي في صورة الديمقراطية المباشرة؛ حيث يتسنى لكل مواطن أن يشارك بشخصه في صنع كل القرارات التي تهم الجماعة أو القرية التي يعيش فيها، وإذا كانت الجماعة تضع

---

(١) د. محمد ربيع وآخرون: موسوعة العلوم السياسية (٢/ ١٦٣٣).

(٢) د. عادل ثابت: النظم السياسية (ص١١٥).

(٣) د. محمد ربيع وآخرون: موسوعة العلوم السياسية (٢/ ١٦٣٣).

بنفسها القرارات والتنظيمات السياسية المباشرة لها، فإنها ترضى عنها وتقبل آثارها عن طيب خاطر[١].

ولما كانت روح التشريع تتجلى بشدة في مواءمة النظم السياسية وأساليب الحكم لظروف الجماعة أو الأمة، من النواحي الاجتماعية والاقتصادية، بل والنفسية كذلك، فإن مرجع النظام السويسري هو إلى شخصية رجل الجبل الخشن الذي يكسب عيشه بيديه، ويحكم عائلته، ويثق في جيرانه الذين يعرفهم، ولا يثق في أيِّ شخصٍ كاهنًا كان أو أميرًا أو لوردًا أجنبيًّا ممن قد يتدخلون في استقلاله أو سلطته، فحكومة الدولة بالنسبة لهذا الرجل هي مجرد امتداد لمجموعة الاتفاقات البسيطة التي يصل إليها مع جيرانه لرعاية مصالحه وضمان أمنه، وهو يعلم - بالتجربة - أن مثل هذه الاتفاقات لا تصلح للتطبيق إذا فرضتها الأغلبية على عجلٍ، بل يجب أن تنشأ نتيجةً للمناقشة الواعية، وأن تحظى بأكبر قدر من الرضا[٢].

وقد عاش أسلافه منذ القدم وأسلحتهم معدة في أيديهم؛ ليدافعوا عن قطعانهم ضد الذئاب، وعن حرياتهم ضد الأباطرة، وضد من يحملون لقب الأرشيدون، وقد انحدر إليه من ذلك التراث واجبه الخاص في حماية استقلال بلده في ظل العصر الحديث بتياراته وصراعاته[٣].

ومهما كانت مهمة المواطن السويسري، فإنه عامةً شخص منظم يؤمن بالمذهب الفردي ويبطئ في وضع القوانين، ولكنه يأخذ نفسه في النهاية باحترامها متى تم وضعها، وقد أنتجت هذه الحالة الذهنية - التي انعكستْ في الإجراءات المحكمة اللازمة لسَنِّ القوانين - مجتمعًا متحدًا مستقرًّا ولكنه بطيء التحرك[٤].

والبحث عن روح التشريع يستدعي هذا التساؤل: وهو أنه إذا كان نظام الحكم السويسري - صورةً حسنةً للديمقراطية، وتطبيقًا لأقدم مظاهرها وأعلى درجاتها، فما الذي يمنع من نقل هذا النظام الديمقراطي إلى خارج سويسرا؟ ولماذا لا نراه اليوم إلا فيها؟

(١) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام (ص٢١٨).
(٢) المرجع السابق (ص٢١٨، ٢١٩).
(٣) المرجع السابق (ص٢١٩).
(٤) المرجع السابق (ص٢٦٤).

الواقع أن الدرجة العالية من الديمقراطية التي نراها هناك لا يمكن الأخذ بها إلا في أمة صغيرة (يلاحظ أن عدد سكان سويسرا الآن نحو ستة ملايين)، ثم إن التسامح الذي يجيز الحكم عن طريق التصالح بصفة دائمة قد ينقلب إلى تسامح في الإساءة، ومهما قيل عن نجاح الحكم هناك... فإن المرأة السويسرية لا تزال غير متمتعة بحقِّ الانتخاب، كما أن معاملة الفقراء غالبًا ما تتسم بالقسوة، كما أن الخدمات الاجتماعية في سويسرا أقل تقدمًا عما تحقق في البلاد الأخرى المماثلة لها في الثراء[١].

إن ذلك كله يعطينا فكرةً تختلف عما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، من أن النظام السويسري هو أقرب الطرق تحقيقًا لمصالح الشعوب في الحرية والديمقراطية والتقدم.

نظام الجمعية الوطنية السويسري:

يطلق على نظام الجمعية الوطنية أيضًا النظام المجلسي أو نظام الجمعية النيابية، ويشير نظام الجمعية الوطنية عمومًا إلى تركز السلطات في يد السلطة التشريعية، وبالتالي فإن العلاقة التي تربط السلطات الثلاث هي إلى حدٍّ كبير علاقة اندماج، بالرغم من تمركز جميع السلطات في يد السلطة التشريعية في إطار الدول التي تتبنى نظام الجمعية الوطنية، إلا أن تقسيم السلطات إلى تشريعية وقضائية وتنفيذية يبقى موجودًا، مثله في ذلك مثل بقية النظم السياسية الأخرى[٢].

والنظام السياسي في حكومة الجمعية النيابية يكون قائمًا على عدم المساواة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وذلك لصالح السلطة التشريعية، فتوجيه وإدارة كافة القضايا السياسية الهامة والمتعلقة بشؤون النظام تكون على عاتق الهيئة التشريعية، فهي على رأس النظام السياسي[٣].

« وطالما أن فلسفة هذا النظام تستند إلى أن الجمعية الوطنية هي الممثل الوحيد

---

(١) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام (ص٢٦٤).

(٢) د. مصطفى خشيم: موسوعة علم السياسة (ص٤٧١).

(٣) د. حسان محمد شفيق: الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد (١٩٨٦م)، (ص٣٣، ٣٤).

للشعب، فإن الحاجة لم تبرز إلى وجود مجلسينِ تشريعيينِ على غرار ما هو موجود في النظامينِ الرئاسي والبرلماني »[١].

وإنني ألاحظ مما سبق أن نظام الجمعية الوطنية يعتمد على تفوق السلطة التشريعية على السلطتينِ الأخريينِ، وبالتالي فإن ثمة ارتباطًا قويًّا بين ذلك النظام، وكون السلطة التشريعية في المركز الأول بالنسبة لباقي السلطات، بخلاف النظام البرلماني الذي يقوم على التوازن والتعاون بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية.

لذا فإنه في حالة فقد التوازن بين السلطتينِ التشريعية والتنفيذية في النظام البرلماني لصالح الجهاز التشريعي، فإننا قد نلاحظ بجلاء تبدل نظام الحكم من نظام حكم برلماني إلى نظام جمعية وطنية؛ أما إذا تحول أو اختل التوازن لصالح اللجنة التنفيذية في الدول التي تتبنى نظام الجمعية الوطنية، فإن نظام الحكم يتغير من نظام جمعية وطنية إلى نظام برلماني[٢].

ومن هنا يمكن القول: إن روح التشريع في نظام الجمعية الوطنية السويسري تتجسد في مدى ارتباط ذلك النظام بقوة السلطة التشريعية، واعتبارها مصدرًا للسلطة التنفيذية؛ نظرًا لأنها الجهة الوحيدة المختصة بتعيين أعضاء الجهاز التنفيذي؛ ونظرًا لأنها الجهة القادرة على سحب الثقة، وإقالة أعضاء الجهاز التنفيذي متى دعت الحاجة إلى ذلك، وهو ما يميز ذلك النظام عن غيره من نظم الحكم سواء أكانت رئاسيةً أم برلمانيةً.

« على هذا النحو يتبين أن النظام السياسي في سويسرا يتسم برجحان كفة السلطة التشريعية على كفة السلطة التنفيذية، فتمارس هذه الأخيرة سلطاتها تحت إشراف ورقابة السلطة الأولى »[٣].

* * *
* *
*

---

(١) د. مصطفى خشيم: موسوعة علم السياسة (ص٤٧١).

(٢) راجع: المرجع السابق (ص٤٧٢).

(٣) د. ثامر الخزرجي: النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة (ص٢٦٤).

تعقيب

يتضح لنا من خلال العرض السابق لأهم النظم الغربية الحديثة أن ثمة اختلافًا جذريًّا بين كلٍّ من النظام البرلماني والنظام الرئاسي ونظام الجمعية الوطنية، ويعود هذا الاختلاف إلى تمايز طبيعة كلِّ دولة عن الأخرى من تلك الدول التي ترعى هذه الأنظمة.

ولقد تعرضت الدراسة لثلاثة نِماذجٍ من دول العالم الغربي الحديث، الأنموذج البريطاني، الأمريكي، والسويسري؛ لتبين من خلالها مدى الترابط والتوافق بين الخصائص الجغرافية والاجتماعية.. للدولة، وطبيعة ومبدأ الحكم؛ بحيث لا يمكن أن يصلح نظام دولة ما لدولة أخرى.

ولا شك أن جوهر روح التشريع يكمن في تلك العلاقة التي تربط بين ظروف الدولة في شتى النواحي، ونوع النظام الذي يتواءم ويتكيف مع تلك الظروف.

وقد لاحظنا كيف أن حجم الدولة يؤثر في نظام الحكم، وكذلك التاريخ السياسي الذي يسهم في تشكيل بعض الهيئات والمؤسسات التابعة لنظام الحكم، وذلك بفضل التجارب والخبرات السياسية السابقة.

ومن الجدير بالذكر أن الأنموذج السياسي البريطاني يعد البداية الفعلية لتطور النظم الغربية الحديثة، ولم يكن ذلك لأن الأنموذج البريطاني كان أقدم تلك النظم في العصر الحديث فحسب؛ بل لأنه استجاب لمتطلبات الواقع السياسي والاجتماعي، معتمدًا في ذلك على معطيات هذا الواقع إلى جانب تجارب الماضي.

من هنا كانت نشأة مؤسسات النظام الإنجليزي واقعيةً، فأصبح الأنموذج من صنع الواقع والتطبيق لا من صنع العقل والتنظير، وبالتالي صار ذلك الأنموذج أرضًا خصبةً للفلاسفة والمفكرين السياسيين؛ ليستقوا منه نظرياتهم السياسية، وعلى رأس هؤلاء مونتسكيو.

وأخيرًا، فإن التجربة البريطانية التي رصدها مونتسكيو كانت سببًا قويًّا في تميزه بين فلاسفة الغرب الحديث بفكرة روح التشريع، فالمتأمل في جوهر تلك الفكرة

يلاحظ أنها تقوم على النظر إلى الواقع الخارجي، ثم تؤلف السياق النظري الذي يتلاءم مع هذا الواقع، والذي يترجم فيما بعد إلى نظم ومؤسسات عن طريق القادة والزعماء.

* * *
* *
*

خَاتِمَة

لا شك أنه من خلال العرض السابق يتضح لنا أن روح التشريع لم تكن قاصرةً في نشأتها على أمة من الأمم، أو دولة من الدول؛ حيث إن الإرهاصات الأولى لها ظهرتْ مع بداية ظهور الفكر الإنساني، وهو ما يمكن التعرف عليه بشكلٍ أدق من خلال البحث في الفلسفة اليونانية القديمة.

ولا يعني ذلك القول: إن نشأة روح التشريع في ربوع الحضارة اليونانية القديمة هي النشأة الوحيدة لها، وإنما كانت هناك نشأة أخرى ارتبطت بظهور الدولة الإسلامية، وكذلك بالمبادئ والمثل السياسية التي قامت عليها تلك الدولة.

وبمقارنة الشق الإسلامي بالشق الغربي في تلك الدراسة يمكن الكشف عن عدة نتائج؛ أهمها:

أولًا: أن روح التشريع في الفكر السياسي الإسلامي تنبثق من عدم تعرض النصوص والقواعد الإسلامية للهيكل التنظيمي للدولة، مما يتيح للفكر الإنساني مساحة الحرية التي تجعله يحدد شكل الدولة، الذي يتناسب مع الأوضاع السياسية والاجتماعية.

أما روح التشريع في الفكر السياسي الغربي، فإننا نجدها قد انبثقتْ عند الإغريق من خلال البحث عن مفهوم العدالة، ومحاولة إيجاد حالة التوافق والانسجام بين أعضاء الدولة والنظام السياسي، وبالتالي يعد المنطلق الإسلامي لروح التشريع أكثر واقعيةً من المنطلق اليوناني القديم، الذي اعتمد على آراء وأفكار الفلاسفة، وليس قرارات ومواقف الحكام كما حَدَثَ في الدولة الإسلامية.

ثانيًا: يترتب على النتيجة السابقة أن تلك الأجواء العملية لروح التشريع في الإسلام ساعدتْ كثيرًا على إبراز ذلك المبدأ، بشكل ملحوظ لا سيما في المجال السياسي، وجعلته أكثر انتشارًا، وأعظم أثرًا عما هو عليه في النظم السياسية الغربية، سواءٌ الحديثة أو المعاصرة.

ثالثًا: لقد تنوعت الصور والنماذج التي جسدتْ روح التشريع في نظام الدولة الإسلامية، فوجدنا – مثلًا – أن روح التشريع تكمن فيما منحه الإسلام من مرونةٍ

للقوانين والتشريعات الخاصة به، كما تتجلى في مظاهر التيسير والبعد عن المشقة، والتي تتمثل في اليسر والتخفيف ورفع الحرج، ولقد أدى ذلك التنوع إلى إثراء الجانب التطبيقي لمبدأ روح التشريع.

ولم يكن ذلك الثراء موجودًا في النظم السياسية الغربية، وربما يرجع السبب في ذلك إلى التزام تلك النظم بآراء وأفكار مونتسكيو، التي تجسدت في قالب واحد لا يمكن الخروج عنه.

رابعًا: لم يكن الجانب التنظيري لروح التشريع في الإسلام أقل حظًّا في التنوع والثراء من الجانب التطبيقي، ويتضح ذلك جليًّا من خلال ما تعرضت له الدراسة من آراء بعض الفقهاء المسلمين حول مفهوم روح التشريع، وعلاقته بمقاصد الشريعة، وكذلك أفكار بعض الفلاسفة أمثال الفارابي والماوردي وابن خلدون، حينما قدّم كلٌّ منهم تصوره الخاص عن مبدأ روح التشريع في المجال السياسي الإسلامي. فجاءت الصورة الأولى عند الفارابي متأثرةً بالبعد الفلسفي، بينما كانت الصورة الثانية عند الماوردي قد تأثرت بالبعد الديني والفقهي؛ أما البعد الثالث عند ابن خلدون فقد اعتمد فيه على استقراء تاريخ الأمم السابقة.

وبمقارنة ذلك بالجانب التنظيري لروح التشريع في الفكر الغربي، نجد أنه إذا كان هناك تنوعٌ للمفهوم عند فلاسفة اليونان - وإن كان غير دقيق - إلا أن ذلك التنوع قد اختفى عند فلاسفة الغرب الحديث، وأصبح مفهوم روح التشريع يرتبط في المقام الأول بما ذهب إليه مونتسكيو في كتابه « روح الشرائع »، وبذلك أصبح « روح التشريع » كمصطلح فلسفي سياسي حبيس ذلك التعريف، ولم تطلعنا الفلسفة الغربية على نماذج لتعريفات أخرى خاصة بذلك المصطلح.

خامسًا: أنه لا يمكن - في هذا الموضوع - استبعاد تأثر الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر بما ورد على لسان فلاسفة الإسلام، فهناك العديد من الأفكار التي ظهرتْ على أيديهم، ثم تكررت بعد ذلك عند بعض فلاسفة الغرب الحديث، فعلى سبيل المثال نجد أن ابن خلدون - ومن قبله الفارابي - قد توصل إلى نظريته في تأثير العوامل الجغرافية على الحياة الاجتماعية والسياسية، وذلك قبل بودان وقبل مونتسكيو أيضًا.

سادسًا: لقد اختلفت المعطيات السياسية والاجتماعية في بداية تكوين الدولة الإسلامية عنها في بداية نشأة النظم الغربية الحديثة، فالإسلام لم يغير الأوضاع السياسية والقانونية عند العرب في الجاهلية فحسب، بل إن ظهور الإسلام نفسه كان يمثل حدًّا فاصلًا بين عصرينِ مختلفينِ من عصور التاريخ السياسي والتشريعي، وأصبحت مبادئ الحرية والعدالة والشورى والمساواة... هي الركائز الأولى لروح التشريع في الفكر السياسي الإسلامي.

بينما اعتمدت الأنظمة الغربية الحديثة على التطور التاريخي للأفكار والنظم السياسية، مثلما حَدَثَ في النظام الإنجليزي، وكذلك العوامل الجغرافية والاجتماعية وشخصيات الرؤساء، كما هو الحال في النظام الأمريكي.

إذن لم تكن المعطيات السياسية والاجتماعية موحَّدةً في الفكر السياسي الغربي الحديث؛ لذا فقد جاء كلُّ نظامٍ من النظم الغربية مختلفًا تمامًا عن الآخر، وهو ما جَعَلَ في كلِّ دولةٍ شكلًا معينًا لروحِ التشريع، ورؤيةً خاصةً في تطبيقها.

ومن هنا فقد تميزتْ روح التشريع في الفكر السياسي الإسلامي بأن مرجعيتها واحدة في كل العصور وشتى البقاع، تلك المرجعية التي تستند إلى المبادئ والمثل السياسية العليا التي حددتها مصادر التشريع الإسلامي؛ أما في الفكر السياسي الغربي الحديث فإننا نجد أنفسنا بصدد مرجعيات مختلفة تبعًا لاختلاف مذاهب أصحابها، فهناك مرجعية القوانين الوضعية، وهناك المرجعية الأرستقراطية، وكذلك المرجعية الاستبدادية، ولم تصلح أي من تلك المرجعيات أن تكون رائدةً في دولةٍ غير تلك التي نشأت فيها.

لذا فإن أعظم المرجعيات السياسية هي المرجعية الإسلامية؛ لأنها تتسم بالشمولية والعموم والوسطية...، وهي قادرة على إفراز أشكال لنظم الحكم تتمشى مع ظروف الزمان والمكان، من خلال تلك الروح التي تسود قوانينها وتشريعاتها السياسية، إلا أن الأزمة الحقيقية الحالية تكمن في غياب الآلية الفكرية التي تستطيع استخراج التفصيلات والتفريعات السياسية من مبادئها العامة، وهو ما يثير إشكاليةً سياسيةً هامةً جدًّا جديرةً بالبحث والتنقيب.

المصادر والمراجع

أولًا: المراجع العربية:

١ - إبراهيم أحمد شلبي (دكتور): تطور الفكر السياسي، دراسات تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت (١٩٨٥م).

٢ - إبراهيم دسوقي أباظة (دكتور)، عبد العزيز الغنام (دكتور): تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت (١٩٧٣م).

٣ - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق وتعليق (دكتور) علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٦م).

٤ - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق (دكتور) علي عبد الواحد وافي، الجزء الثاني، دار نهضة مصر (٢٠٠٦م).

٥ - ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٦ - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

٧ - ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، دار الحديث، القاهرة (١٩٩٨م).

٨ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط١، مكتبة الإيمان (١٩٩٦م).

٩ - ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، عبد الحفيظ شلبي، مكتبة الحلبي، القاهرة (١٩٦٩م).

١٠ - أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط٤، دار القلم، الكويت (١٩٧٤م).

١١ - أبو العباس الشيباني: شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة (١٩٩٥م).

١٢ - أحمد أمين: فجر الإسلام، ط١٠، دار الكتاب العربي، بيروت (١٩٦٩م).

١٣ - أحمد شلبي (دكتور): موسوعة التاريخ الإسلامي، ط١٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٩٩م).

١٤ - أحمد شلبي (دكتور): موسوعة الحضارة الإسلامية، ط٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (٢٠٠٠م).

١٥ - أحمد فؤاد عبد الجواد (دكتور): البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، دار قباء، القاهرة (١٩٩٨م).

١٦ - أحمد محمود الشافعي (دكتور): المدخل إلى الشريعة الإسلامية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٦م).

١٧ - أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٧٩م).

١٨ - أسعد مفرح وآخرون: موسوعة عالم السياسة، بيروت، بدون تاريخ.

١٩ - إسماعيل زروخي (دكتور): الدولة في الفكر العربي الحديث، ط١، دار الفجر، القاهرة (١٩٩٩م).

٢٠ - إسماعيل زروخي (دكتور): دراسات في الفلسفة السياسية، ط١، دار الفجر، القاهرة (٢٠٠١م).

٢١ - أفلاطون: الجمهورية، دراسة و ترجمة (دكتور) فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية (٢٠٠٤م).

٢٢ - أفلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية (دكتور) تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٨٦م).

٢٣ - أفلاطون: المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (١٩٩٤م).

٢٤ - أفلاطون: رجل الدولة، تعريب أديب نصور، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت (١٩٥٩م).

٢٥ - أمير سيد علي: روح الإسلام، ترجمة أمين الشريف، المطبعة النموذجية، القاهرة (١٩٦١م).

٢٦ - أميرة حلمي مطر (دكتور): الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣، دار المعارف، القاهرة (١٩٨٦م).

٢٧ - أميرة حلمي مطر (دكتور): الفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة (١٩٩٨م).

٢٨ - الجرجاني: كتاب التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (١٩٨٣م).

٢٩ - السيد عبد الحميد فودة (دكتور): تطور القانون، دار النهضة العربية، القاهرة (٢٠٠٣م).

٣٠ - السيد عبد العزيز سالم (دكتور): تاريخ الدولة العربية، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، بدون تاريخ.

٣١ - السيوطي: تاريخ الخلفاء، ط٢، دار الفجر للتراث، القاهرة (٢٠٠٤م).

٣٢ - الشاطبي (الإمام): الاعتصام، ط٢، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩١م).

٣٣ - الشاطبي (الإمام): الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق د. عبد اللّـه دراز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٦م).

٣٤ - الشيباني (الإمام): شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ط٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة (١٩٩٥م).

٣٥ - الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة (١٩٦٢م).

٣٦ - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، تحقيق محمود الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، بدون تاريخ.

٣٧ - الغزالي (الإمام): ميزان العمل، حققه وقدم له (دكتور) سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٨ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة محمد علي صبيح، الأزهر، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٩ - الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق وتقديم وتعليق د. فوزي متري نجار، ط٢، دار المشرق، بيروت (١٩٩٣م).

٤٠ - الفارابي: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وشرح وتعليق د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة (١٩٦١م).

٤١ - الفارابي: فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار، المكتبة الزهراء، إيران، بدون تاريخ.

٤٢ - الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى (الملة الفاضلة)، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ط٣، دار المشرق، بيروت (٢٠٠١م).

٤٣ - الإمام القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام، مطبعة الأنوار، القاهرة (١٩٣٨م).

٤٤ - الماوردي: الأحكام السلطانية، دار ابن خلدون، الإسكندرية، بدون تاريخ.

٤٥ - الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق وتعليق د. حمزة النشرتي وآخرين، المكتبة القيمة، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٦ - الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق د. صلاح رسلان، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٧ - الماوردي: نصيحة الملوك، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم (٢٦٤٢٥)، بدون تاريخ.

٤٨ - بطرس غالي (دكتور)، د. محمود خيري عيسى، المدخل في العلوم السياسية، مكتبة الأنجلو، القاهرة (١٩٧٩م).

٤٩ - توفيق الشاوي (دكتور): فقه الشورى والاستشارة، ط٢، دار الوفاء، المنصورة (١٩٩٢م).

٥٠ - توفيق حسن فرج (دكتور): المدخل للعلوم القانونية، ط٢، مكتبة مكاوي، القاهرة (١٩٧٤م).

٥١ - ثامر كامل الخزرجي (دكتور): النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، ط١، دار مجدلاوي، عمان (٢٠٠٤م).

٥٢ - ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٠م).

٥٣ - جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت (١٩٩٨م).

٥٤ - جورج هـ سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، ط٣، دار المعارف، القاهرة (١٩٦٣م).

٥٥ - حسان محمد شفيق (دكتور): الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد (١٩٨٦م).

٥٦ - حسن الظاهر (دكتور): دراسات في تطور الفكر السياسي، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (١٩٨٥م).

٥٧ - حسين حرب (دكتور): الفكر اليوناني قبل أفلاطون، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت (١٩٩٠م).

٥٨ - حسين حرب (دكتور): أفلاطون، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت (١٩٩٠م).

٥٩ - حسين فوزي النجار (دكتور): الإسلام والسياسة، بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

٦٠ - خالد محمد خالد: خلفاء الرسول، ط١، دار المقطم، القاهرة (٢٠٠٣م).

٦١ - خير اللّـه طلفاح: الإسلام دين ودولة، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت (١٩٧٦م).

٦٢ - سعد زغلول عبد الحميد (دكتور): الماوردي مؤرخًا، ضمن بحوث « ندوة أبي الحسن الماوردي »، دار الكتب المصرية، القاهرة (١٩٧٥م).

٦٣ - سيد قطب: في ظلال القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة (١٩٩٥م).

٦٤ - شوقي ضيف (دكتور): عالمية الإسلام، مكتبة الأسرة (١٩٩٩م).

٦٥ - صبحي عبده سعيد (دكتور): الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة (٢٠٠٥م).

٦٦ - صبحي محمصاني (دكتور): فلسفة التشريع في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٦١م).

٦٧ - صلاح رسلان (دكتور): السياسية والاقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء، القاهرة (١٩٩٩م).

٦٨ - صلاح رسلان (دكتور): الفكر السياسي عند الماوردي، دار الثقافة، القاهرة (١٩٨٣م).

٦٩ - طارق البشري: الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة (٢٠٠٥م).

٧٠ - طعيمة الجرف (دكتور): نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٨م).

٧١ - طه حسين (دكتور): فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، نقله من الفرنسية إلى العربية محمد عبد اللّه عنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٦م).

٧٢ - عادل بسيوني (دكتور): التقاليد العرفية القديمة في شبه الجزيرة العربية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة بدون تاريخ.

٧٣ - عادل ثابت (دكتور): النظم السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية (٢٠٠١م).

٧٤ - عباس محمود: الفارابي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (١٩٧٩م).

٧٥ - عباس العقاد: الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٦ - عباس العقاد: عبقرية الإمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٩٩م).

٧٧ - عباس العقاد: ما يقال عن الإسلام، دار الهلال، القاهرة (١٩٧٠م).

٧٨ - عبد الحليم محمود (دكتور): منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٥م).

٧٩ - عبد الحميد متولي (دكتور): أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث (مظاهرها، أسبابها، علاجها)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٨٥م).

٨٠ - عبد الحميد متولي (دكتور): القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ط٤، دار القلم، القاهرة (١٩٦٦م).

٨١ - عبد الحميد متولي (دكتور): الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، ط١، دار المعارف، القاهرة (١٩٥٩م).

٨٢ - عبد الحميد متولي (دكتور): مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط٤، منشأة المعارف، الإسكندرية (١٩٧٨م).

٨٣ - عبد الرزاق السنهوري (دكتور): أصول الحكم في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٩٨م).

٨٤ - عبد الرحمن بدوي (دكتور): أفلاطون، دار القلم، بيروت (١٩٧٩م).

٨٥ - عبد الرحمن خليفة (دكتور): في علم السياسية الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٠م).

٨٦ - عبد الغني عبود (دكتور): الدولة الإسلامية والدولة المعاصرة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة (١٩٨١م).

٨٧ - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، ط١٣، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٤م).

٨٨ – عبد الكريم زيدان (دكتور): أصول الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٨م).
٨٩ – عبد الكريم زيدان (دكتور): المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٦م).
٩٠ – عبد المنعم الحفني (دكتور): موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة (١٩٩٩م).
٩١ – عبد المنعم الحفني (دكتور): جوهر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٩٨م).
٩٢ – عبد الوهاب خلّاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية، القاهرة (١٩٢٩م).
٩٣ – عبد الوهاب مروان (دكتور): النظرية السياسية بين اليونان والإسلام، مقاربة اتفاق وافتراق، مكتبة قدس، سوريا (٢٠٠٠م).
٩٤ – عصام سليمان (دكتور): مدخل إلى علم السياسة، ط٢، دار النضال، بيروت (١٩٨٩م).
٩٥ – علي عبد المعطي (دكتور): الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٦م).
٩٦ – علي عبد المعطي (دكتور): فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ.
٩٧ – علي عبد المعطي (دكتور)، محمد علي محمد (دكتور): السياسة بين النظرية والتطبيق، تقديم (دكتور) محمد علي أبو ريان، دار الجامعة المصرية، الإسكندرية (١٩٧٤م).
٩٨ – عمر سليمان داود (دكتور)، فؤاد عبد المنعم (دكتور): الإمام أبو الحسن الماوردي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية (١٩٧٨م).
٩٩ – عمرو بن كلثوم: المعلقة، شرح أبو الحسن بن كيسان، دراسة وتحقيق د. محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة (١٩٨٠م).
١٠٠ – غانم محمد صالح (دكتور): الفكر السياسي القديم، دار الحرية، بغداد (١٩٨٠م).
١٠١ – فايز محمد حسين (دكتور): فلسفة القانون عند ابن خلدون، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٩٦م).
١٠٢ – فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة (١٩٨٤م).
١٠٣ – فتحي عثمان: الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون تاريخ.
١٠٤ – فتحية النبراوي (دكتور)، محمد نصر مهنا (دكتور): تطور الفكر السياسي في الإسلام، ط١، دار المعارف، القاهرة (١٩٨٤م).
١٠٥ – فضل اللّه محمد إسماعيل (دكتور): الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية (١٩٩٨م).
١٠٦ – فضل اللّه محمد إسماعيل (دكتور): تطور الفكر السياسي الغربي، ط١، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار (٢٠٠٦م).
١٠٧ – فضل اللّه محمد إسماعيل (دكتور): روح القوانين في التشريع السياسي الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية (٢٠٠٦م).
١٠٨ – فضل اللّه محمد إسماعيل (دكتور): فلسفة السياسة، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار، بدون تاريخ.

١٠٩ - فضل اللّـه محمد إسماعيل (دكتور): نماذج من المشكلات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والقانونية، بستان المعرفة، كفر الدوار (٢٠٠٣م).

١١٠ - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ.

١١١ - ماجد راغب (دكتور): الدولة في ميزان الشريعة (النظم السياسية)، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٦م).

١١٢ - مارسيل بريلو، جورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت (١٩٩٣م).

١١٣ - ماهر عبد الهادي (دكتور): الموجز في القانون، المبادئ والأسس العامة، ط١، مكتبة التكامل، الزقازيق (١٩٨٢م).

١١٤ - محمد أحمد خلف اللّـه: القرآن والدولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (١٩٧٣م).

١١٥ - محمد بهي الدين سالم (دكتور): الإسلام « الدين والدولة »، دار التحرير، القاهرة، بدون تاريخ.

١١٦ - محمد الشافعي أبو راس (دكتور): مبدأ المساواة في النظام الإسلامي، دار الهنا للطباعة، القاهرة (١٩٨٥م).

١١٧ - محمد المسير (دكتور): المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، دار الطباعة المحمدية، القاهرة (١٩٨٠م).

١١٨ - محمد جلال شرف (دكتور)، علي عبد المعطي (دكتور): الفكر السياسي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ.

١١٩ - محمد حسين هيكل (دكتور): حياة محمد ﷺ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٥م).

١٢٠ - محمد حميد اللّـه: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة (١٩٥٦م).

١٢١ - محمد خلف اللّـه (دكتور): القرآن والدولة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢٢ - محمد سعيد البوطي (دكتور): فقه السيرة النبوية مع موجز تاريخ الخلافة الراشدة، ط٤، دار السلام، القاهرة (١٩٩٧م).

١٢٣ - محمد سلام مدكور: فقه أبي بكر وسياسته، مقال منشور بمجلة العربي، عدد أغسطس (١٩٧٥م).

١٢٤ - محمد سلام مدكور (دكتور): الوجيز في المدخل للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٧٦م).

١٢٥ - محمد سليم العوا (دكتور): في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الاعتصام، القاهرة (١٩٨٤م).

١٢٦ - محمد عابد الجابري (دكتور): نقد العقل العربي « تكوين العقل العربي »، ط١، دار الطليعة، بيروت (١٩٨٤م).

١٢٧ - محمد عبد العزيز نصر (دكتور): الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، ضمن بحوث « أبي نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته »، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٨٣م).

١٢٨ – محمد عبد القادر أبو فارس (دكتور): النظام السياسي في الإسلام، ط٢، دار الفرقان، الأردن (١٩٨٦م).

١٢٩ – محمد عبد المعز نصر: في الفكر السياسي العربي والمجتمع، مكتبة الرسالة، القاهرة (١٩٩٩م).

١٣٠ – محمد عطية الإبراشي: روح الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة (٢٠٠٣م).

١٣١ – محمد علي الصافوري (دكتور): النظم القانونية القديمة لدى الإغريق والرومان، دار الولاء، شبين الكوم، بدون تاريخ.

١٣٢ – محمد عمارة (دكتور): العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة (١٩٨٦م).

١٣٣ – محمد فاروق النبهان (دكتور): نظام الحكم في الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت (١٩٧٤م).

١٣٤ – محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد: موسوعة العلوم السياسية، دار الوطن، الكويت (١٩٩٤م).

١٣٥ – محمد محمود ربيع (دكتور): الفكر السياسي الغربي (فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس)، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت (١٩٩٤م).

١٣٦ – محمد ممدوح العربي (دكتور): الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٩٢م).

١٣٧ – محمد نور فرحات (دكتور): البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (٢٠٠٦م).

١٣٨ – محمود سلام زناتي (دكتور): نظم العرب، دار النهضة، القاهرة (١٩٩٤م).

١٣٩ – محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ط١٦، دار الشروق، القاهرة (١٩٩٢م).

١٤٠ – محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، القاهرة (١٩٥٩م).

١٤١ – محمود محمد سلمان (دكتور): الماوردي والاجتماع السياسي، ط١، بيت الحكمة، بغداد (٢٠٠١م).

١٤٢ – مصطفى عبد اللّه خشيم (دكتور): موسوعة علم السياسة، ط٢، الدار الجماهيرية، ليبيا (٢٠٠٤م).

١٤٣ – مصطفى محمود (دكتور): الماركسية والإسلام، دار المعارف، القاهرة (١٩٧٥م).

١٤٤ – منظور الدين أحمد (دكتور): النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، نقله إلى العربية د. عبد الجواد خلف، د. عبد المعطي أمين، ط١، دار الوفاء، المنصورة (١٩٩٨م).

١٤٥ – مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر وأنطون نخلة قازان، ط٢، اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، بيروت (٢٠٠٥م).

١٤٦ – نزار الطبقجلي: الوجيز في الفكر السياسي (الكتاب الأول)، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد (١٩٦٩م).

١٤٧ – هـ.ا.ر.جب وآخرون: وجهة الإسلام (نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي)، نقله عن الإنجليزية محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٤٨ – يعقوب محمد المليجي (دكتور): مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ.

١٤٩ - يوسف القرضاوي (دكتور): الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة (٢٠٠٣م).
١٥٠ - يوسف القرضاوي (دكتور): عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة (٢٠٠٤م).
١٥١ - يوسف القرضاوي (دكتور): مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة (١٩٩٧م).

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1- BAKER D. B. , Power Quotes , Visible Ink Press . London , 1992.
2- BARNES J. , Aristotle , Cambridge University Press. New York , 1995
3- BARRY N. P. , An Introduction To Modern Political Theory, The Macmillan Press Ltd, London , 1995 .
4- EBENSTEIN W., Great Political Thinkers From Plato To The Present, Holt, Rinehart And Winston, New York , 1912.
5- GINGELL J. , LITTLE A , WINCH C., Modern Political Thought , Routledge, London, 2000 .
6- HUMPHREYS R.S., Islamic History, Cairo Press . Egypt , 1992 .
7- KRAUT R. , Plato , Cambridge University Press . New York , 1992.
8- STRAUSS L., CROPSEY J. , History Of Political Philosophy, Press . Chicago 1981.
9- WHITE L.W. , HUSSEY W.D. , Government In Great Britain, Cambridge University Press . New York , 1966.

* * *
* *
*

رقم الإيداع ١٧٧٣١/ ٢٠١٢ الترقيم الدولي I. S. B. N 4 - 028 - 717 - 977 - 978



(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . . السلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « روح التشريع بين الإسلام والغرب : إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًّا إلى الأمام .

*** فهيَّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : .... **السن :** .... **الدولة :** ....

المدينة : .... **حي :** .... **شارع :** .... **ص.ب :** ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ e-mail :

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان : ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

(من أجل تواصل بنّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :

نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء : ٢٨]

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،